

H E I N R I C H L Ü D E R S

VARUNA

Aus dem Nachlaß herausgegeben

von

Ludwig Alsdorf

I

Varuna und die Wasser



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1951

Gedruckt mit Unterstützung der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft

Copyright 1951 by Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen
Printed in Germany

Druck und Einband: Hubert & Co., Göttingen

Inhaltsverzeichnis zum 1. Band

Einleitung	1
I. Varuṇa und die Wasser	9
II. Varuṇa und das Rta	13
III. Varuṇa als König	28
 I. Varuṇa in den Wassern und im Himmel	 41
1. Varuṇa als Wasserbewohner in der epischen und klassischen Literatur	 41
2. Varuṇa und die Wasser in den Saṃhitās und Brāhmaṇas	46
3. Varuṇa und die Wasser im R̥gveda	50
4. Varuṇa als Himmelsbewohner im R̥gveda	54
 II. Die Dreiteilung des Himmels	 57
1. Die Dreiteilung der Welt und der drei Weltgebiete	57
a) im R̥gveda	57
b) im Atharvaveda	61
2. śád urvīḥ im AV. und in der spätvedischen Literatur	62
3. „Sieben Götterwelten“ und „sieben Welten“ in der spät- vedischen Literatur	 64
4. rocaná	66
a) rocaná „unsichtbarer Himmel, Lichtraum“	66
b) rocaná Adj. „glänzend, leuchtend“	71
5. nāka	73
a) nāka „sichtbarer Himmel, Firmament“	73
b) nāka später verallgemeinert: „Himmel“	75
 III. Das Meer	 79
1. Die Gestalt der Erde im Veda	79
2. Exkurs über kakūbh, kakūd, trikakūd, kakuhā	83
3. Der Weltozean im Veda	92
4. samudrá der Indische Ozean	102
5. Der Himmelozean	111
6. Die unterirdische Wasserflut und die Urwasser	121
 IV. Die Flüsse	 128
1. sindhu als irdisches Gewässer	128
2. sindhu im Himmel	138
3. Die sieben Sindhus	152
4. Der Himmelsstrom der späteren Zeit	156
5. Jüngere und ältere Vorstellungen von irdischen und Himmels- strömen	 162
 V. Der Vṛtrakampf	 167
1. Der Schauplatz des Kampfes	167

Inhaltsverzeichnis zum 1. Band

2. Der Vṛtrakampf als angeblicher Gewitter- oder Wintermythus	174
3. Der Vṛtrakampf als vedischer Wertschöpfungsmythus . . .	183
4. Die spätere Erklärung Vṛtras als Wolke und die angeblichen Reste eines ursprünglichen Gewittermythus	196
 VI. Soma	 202
1. Der irdische und der himmlische Soma	202
2. Somas Aufstieg in den Himmel	207
3. Somas Weg durch den Luftraum und Vāyus Ersttrunk . .	213
4. Somas himmlischer „Sitz“	222
5. Soma in „den Wassern“	225
6. Soma in „den Strömen“	239
7. Soma und die Sonne	256
8. Soma im Himmelsmeer	268
9. Himmelsströme und Himmelsmeer	271
 VII. Die vier Ströme	 276
1. Die Vierteilung des Himmelsstromes in den Purāṇas . .	276
2. Die vier Weltströme in der buddhistischen Kosmologie .	280
3. Die vier Himmelsströme im Veda	284
4. Die Weltströme und die Dvīpa-Theorie des Mittelalters .	288
 VIII. Die Sonne im Wasser	 294
 IX. Die Sonne als Spenderin des Regens	 308
 X. Der Samudrá im Felsen	 313
 XI. Upahvará	 333

EINLEITUNG

Methodische Fehler bei der Erklärung vedischer Götter 1–3. Die bisherigen Auffassungen von Varuṇa 3–7. Varuṇa und die übrigen Ādityas 7–9.

I. Varuṇa und die Wasser. Varuṇa in den irdischen und himmlischen Wassern; die vedische Kosmologie 9–13.

II. Varuṇa und das Rta. Varuṇa als Schützer des Rta 13. Rta = Wahrheit 13–15. Die „Wahrheitsbetätigung“ (*satyakriyā*) 15–20. Das Rta im Kultlied; der Valamythus; *ṛtaṃśj*, *ṛtāvīdh*, *ṛtājāta* 20–23. Das Rta als kosmisches Prinzip 24. Der „Sitz des Rta“ 24–26. Das Rta und das awe-stische Aśa 27.

III. Varuṇa als König. Varuṇa als Eidgott 28. Der Schwur beim Wasser 28–31. Das Wasserordal 31–32. Die Wasserausgießung bei Schenkungen 32–33. Die Bedeutung des Eidwassers 33–34. Varuṇas Königs- und Richter-tum 34–36. Mitra und Aryaman 37–40.

Wenn man in der Erklärung der vedischen Göttergestalten trotz aller darauf verwandten Arbeit bis jetzt recht geringe Fortschritte gemacht hat, so hat das verschiedene Ursachen. Viel liegt daran, daß man oft allzu eklektisch verfährt. Ein paar Stellen werden herausgegriffen und zur Grundlage der Beweisführung gemacht; die anderen, die mit den erzielten Resultaten oft ganz unvereinbar sind, werden mit Stillschweigen übergangen. Nun gibt es ja im Veda Lieder und einzelne Stellen, die so dunkel sind, daß wir vorläufig nichts damit anfangen können. Die wird man beiseite lassen. Im übrigen aber ist der Umfang des Ṛg- und Atharvaveda doch nicht so ungeheuer, als daß man nicht fordern könnte, daß eine neue Theorie an dem gesamten Material zu prüfen ist.

Ein zweiter Fehler liegt darin, daß man immer noch viel zu wenig geneigt ist, den Veda aus spezifisch indischen Anschauungen heraus zu erklären. Für die klassische indische Literatur erkennt man ja allgemach ein Eindringen in die einheimische Gedankenwelt als *die conditio sine qua non* des Verständnisses an¹⁾. Den Veda aber

¹⁾ Das auf einer durchstrichenen Rückseite erhaltene (mit „2“ paginierte) einzige Stück einer (später fallengelassenen?) Einleitung mag hier seine Stelle finden: „Für den Veda aber haben Oldenberg, Hillebrandt u.a. die These aufgestellt; der Veda muß aus dem Veda erklärt werden. Das Prinzip beruht

glaubt man noch immer allein aus allgemeinem^{*} Gefühlsleben und Denken zu begreifen, oder vielmehr indem man eine Art des Denkens annimmt, die man als primitiv bezeichnet und die ein wunderliches Gemisch von Logik und Phantasterei ist. Hier spielt eben doch immer noch die alte Vorstellung hinein, daß das vedische Volk an der Schwelle der Menschheit stehe.

Ein dritter Fehler ist, daß man schon die Frage falsch stellt. Immer sucht man gleich zu ergründen, was der Ursprung einer Gottesgestalt war. Wir wollen doch erst einmal feststellen, was denn der betreffende Gott eigentlich für den vedischen Inder bedeutete. Woraus er entstanden sein könnte, ist eine ganz andere Frage, die mit der ersten nicht vermischt werden darf. Eine solche Vermischung aber ist wiederum eine Folge der irrigen Vorstellung, daß die vedischen Götter noch mehr oder weniger uranfänglich seien, daß sie noch keine feste Form angenommen hätten und daß wir im Veda ihr allmähliches Werden noch verfolgen könnten.

Dazu kommt endlich noch, daß man trotz allem, was schon dagegen gesagt worden ist, immer nur nach einem physischen Phänomen als dem Ausgangspunkt eines Gottes sucht. Aus der unzweifelhaften Tatsache, daß eine Reihe von Göttern physischen Ursprung haben, wird gefolgert, daß allen eine Erscheinung in der Natur zugrunde liegen müsse; und so wird eine solche Fülle von Sonnen- und Mond-, Regen- und Wassergöttern evolviert, daß man sich ratlos nach dem Grunde dieser Überproduktion fragt. Eine Antwort gibt es nicht. Die einzige Erklärung, die man aufgestellt hat, daß nämlich jeder Stamm z. B. einen eigenen Sonnengott besaß

auf einer Täuschung. Der Veda will nicht belehren; er schildert nicht, er beschreibt nicht und erzählt nur selten. Er spielt aber fortwährend auf Dinge an, die uns zunächst vollständig unbekannt sind. Wer die Hilfe der späteren indischen Literatur verschmähend an die Erklärung dieser Lieder herantritt, der erklärt sie, mag er sich dessen bewußt sein oder nicht, von dem Standpunkt des modernen Menschen aus. Das aber kann, besonders wenn es sich etwa gar um Fragen der Kosmologie handelt, unmöglich zu richtigen Resultaten führen. Die vedischen Dichter haben kein Gymnasium und keine Gemeindeschule besucht und wußten nicht das, was jetzt jeder Sextaner aus dem kleinen Seyffert lernt. Das bestreitet natürlich niemand; aber für die Erklärung der Lieder legt man das Weltbild zugrunde, wie es uns jetzt vor Augen steht. Aus der an den Veda sich anschließenden Literatur aber können wir wenigstens die Vorstellungen der folgenden Periode kennen lernen. Wir wollen diese Vorstellungen gewiß nicht ohne weiteres auf den Veda übertragen; aber wir wollen versuchen, ob in diesem Lichte nicht die Dunkelheiten schwinden; und in den meisten Fällen zeigt sich in der Tat, daß die Rsis schon genau dieselben spezifisch indischen Vorstellungen hatten wie die Dichter der vorklassischen und klassischen Zeit.“

und daß diese nachher alle zu einem gemeinsamen Pantheon vereinigt wurden —, diese Erklärung entbehrt auch des Schattens eines Beweises. Gewisse Tatsachen sprechen sogar entschieden dagegen. Wir müßten, wenn jene Erklärung richtig wäre, z. B. in den Familienbüchern des R̥gveda eine stammesmäßig verschiedene Auswahl angerufener Götter erwarten; aber davon kann gar nicht die Rede sein.

Alle diese Schwächen treten deutlich hervor bei der Erforschung einer der wichtigsten Göttergestalten des Veda, des Varuṇa¹⁾.

Die älteste Auffassung sah in Varuṇa den Himmels-gott. Dazu hat mehr als alles andere die angebliche etymologische Gleichung Varuṇa = *ὠδρανός* beigetragen. Diese Gleichung findet immer noch ihre Liebhaber, obwohl sie eigentlich völlig in der Luft schwebt, solange nicht das äolische *ὄρανός* und *ὠρανός* in seinem Verhältnis zu *ὠδρανός* erklärt ist. Aber selbst wenn die beiden Wörter Laut für Laut miteinander übereinstimmen sollten, würde das doch nur ein ganz unzulängliches Argument sein²⁾, solange man aus den vedischen Liedern nichts für die Himmelsnatur Varuṇas anführen könnte. Damit sieht es nun aber ganz kümmerlich aus. Bohnenberger, ein Anhänger der Himmelshypothese, muß z. B. zugeben³⁾, es sei durchaus unerweislich, daß im Vedenvolke noch eine Tradition fortlebte, daß der Himmel die Naturgrundlage Varuṇas bilde. Vereinzelte Reste einer Beziehung zum Himmel seien nur noch in dem Gedanken zu erkennen, daß der hohe Himmel und sein Licht

¹⁾ Literatur über Varuṇa s. L. Renou, *Bibliographie védique* S. 201f., Nr. 161, 70–80; R. N. Dandekar, *Vedic Bibliography* (Bombay 1946) S. 148f. Nr. 114, 52a–59.

²⁾ Über die Etymologie von Varuṇa äußerte sich Lüders in dem Akademievortrag über Varuṇa (vgl. das Vorwort) wie folgt: „Endlich will ich noch erwähnen, daß zu dieser Erklärung [als weltumkreisender Ozean] auch die Etymologie von Varuṇa stimmt, obwohl ich an und für sich darauf nicht den geringsten Wert lege. Wenn Varuṇa überhaupt etymologisch zu deuten ist, kann es nur zur Wurzel *vr* gehören und „der Einschließende, Umfassende“ bedeuten.“ In dem Mitra-Vortrag findet sich statt dessen folgender Passus: „Schließlich aber stimmt auch die Etymologie des Namens zu der Erklärung als Eidgott. Mit *ὠδρανός* hat Varuṇa nichts zu tun; Varuṇa kann nur von einer Wurzel kommen, die „umgeben, einengen“ bedeutet, und neuerdings [„Zum sasanidischen Recht II“, Heidelberg 1918, S. 7ff.] hat Bartholomae ganz unabhängig gesagt, daß *var* im Mittelpersischen „Eid“ bedeutet.“ Herbert Peterson, *Einige Bemerkungen zu den Götternamen Mitra und Varuṇa* (Studier tillegnade Esaias Tegnér, 13. Jan. 1918, S. 231f.), will das Wort auf eine idg. Wurzel *uer* „binden, fesseln“ zurückführen.

³⁾ „Der altindische Gott Varuṇa nach den Liedern des R̥gveda“, Tübingen 1893.

Varuṇas Wohnsitz sei, daß den Gott eine glänzende und lichte Erscheinung auszeichne, vielleicht auch, daß die Sonne sein Auge darstelle¹⁾! Wenn das genügt, einen Himmels-gott zu erweisen, können wir getrost die ganze vedische Göttergesellschaft in Bausch und Bogen für Himmels-götter erklären. Selbst das letzte Argument beweist nichts; denn die Sonne heißt z.B. auch das Auge Agnis, der selbstverständlich der Gott des Feuers, und das Auge Mitras, der jedenfalls kein Himmels-gott ist. Trotzdem erfreut sich die Himmelstheorie allgemeiner Beliebtheit. In Kompendien wie A. A. Macdonells „Vedic Mythology“²⁾ ist sie verbreitet, und sie kann als die landläufige bezeichnet werden.

Ihr gegenüber stehen vier andere Erklärungen. Die erste ist die bekannte Hypothese Oldenbergs³⁾. Oldenberg geht von der Tatsache aus, daß Varuṇa oft mit einem andern Gotte, mit Mitra, verbunden ist, und daß diese beiden Götter weiter mit einigen andern, wie Aryaman, Bhaga, Dakṣa, Aṃśa, zusammen einen festen Kreis bilden, den Kreis der Ādityas. Nach Oldenberg sind es sieben Götter, die so zusammengehören. Mitra ist nach ihm unzweifelhaft ein Sonnengott. Nun finden wir im Avesta zwei große Götter oft vereinigt, Ahura und Miθra. Miθra ist auch hier nach Oldenberg sicher ein Sonnengott. Ahura hat eine Anzahl von Gehilfen, die Aməša Spentas. Es sind Abstraktionen: Vohu Manah, „der gute Gedanke“, Aša Vahišta, was man durch „beste Gerechtigkeit“ zu übersetzen pflegt, Xšaθra Vairya, „die gute Herrschaft, εὐνομία“, Spəntā Ārmaiti „heilige Harmonie“, Haurvatāt „Vollkommenheit“, Aməretāt „Unsterblichkeit“. Es sind im ganzen sechs, mit Ahura Mazda zusammen sieben. Also in Indien wie in Iran ein Kreis von sieben zusammengehörigen Göttern. Ihr Wesen scheint irgendwie mit Himmel und Licht zusammenzuhängen. Zwei von ihnen, ein eng verbundenes Paar, ragen weit über die andern hervor. Von den beiden ist der eine ein Sonnengott. Der andere vereinigt die Attribute eines Lichtwesens mit der speziellen Beziehung auf die Nacht, über die er regiert. Also kann kein Zweifel sein, so schließt Oldenberg, daß hier der ursprünglichen Bedeutung nach Götter von Sonne (Mitra), Mond (Ahura-Varuṇa) und — den fünf Planeten vorliegen.

Die Texte bieten alledem keinerlei Stütze. Die Zahl der Ādityas in Indien steht nicht fest. Es wird gelegentlich von sieben Ādityas

¹⁾ A. a. O. S. 28f. — Varuṇa und Dyaus sind nach B. identisch (S. 127f.).

²⁾ Straßburg 1897 (Grundriß d. indo-ar. Philol. u. Altertumsk.).

³⁾ „Die Religion des Veda“⁴⁾, S. 178ff.

gesprochen; aufgezählt werden sie aber nie, und es kommt auch jede andere Zahl vor. In jungen vedischen Texten sind es zwölf. Weiter, während Mitra in Indien zu den Ādityas gehört, hat er mit den iranischen Aməša Spəntas gar nichts zu tun. Auch ist weder für den indischen noch für den iranischen Mitra die Sonnennatur gesichert. Mit dem Licht oder gar den Planeten aber haben weder die kleineren Ādityas noch die Aməša Spəntas irgendeinen Zusammenhang; es sind, wie wir noch sehen werden, in beiden Fällen Abstraktionen. Überhaupt findet sich im Veda keinerlei Andeutung, daß man Sterne als Götter verehrte.

Eine schwächere Argumentation läßt sich kaum denken; und doch hat Oldenberg seine Hypothese für genügend befunden, um darauf eine zweite zu bauen, die Hypothese, daß diese Götter in indo-iranischer Zeit von den Semiten entlehnt seien. Varuṇa und die andern Ādityas zeigen nämlich eine stärkere Richtung auf das Ethische als die übrigen vedischen Götter. Bei den andern indogermanischen Völkern entspricht ihnen nichts. Also ist es höchst wahrscheinlich, daß sie von den Semiten entlehnt sind, die früher als die indogermanischen Völker zum Ernst ethischer Lebensbetrachtung herangereift sind. Daß die Semiten den Ariern in der Kenntnis des gestirnten Himmels überlegen waren, spricht weiter dafür, daß die Planetengötter von ihnen entlehnt sind.

Ich brauche mich auf eine Kritik von Oldenbergs Hypothese nicht einzulassen; sie ist längst von andern geliefert¹⁾. An dem

¹⁾ Literatur über die Ansichten von der Identität oder Nichtidentität von Ādityas und Aməša Spəntas nennt Hillebrandt, *Vedische Mythologie II*² (1929), S. 92ff. Noch Bernhard Geiger, „Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung“ (Wien 1916, SKWAW 176, Nr. 7) ist der Ansicht, daß Ahura Mazda und die sechs guten Geister, die ihm zur Seite stehen, Entwicklungsgeschichtlich mit den Ādityas zusammengehören. Eine andere Meinung vertritt H. Lommel in seiner „Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt“ (Tübingen 1930), S. 269ff. 1935 hat er („Die alten Arier“ S. 77) seine Haupteinwände gegen die Hypothese von der Zusammengehörigkeit (ohne die Argumentation aus der vermeintlichen Siebenzahl zu berühren) in drei Punkten zusammengefaßt: „1. Die Ādityas sind zwar nicht alle von gleicher Bedeutung, aber sowohl als Götter wie als Brüder stehen sie auf gleicher Stufe, die 6 Amurta Spontas sind Geschöpfe und Kinder des einzigen Gottes, nicht gleich ihm uranfänglich, sind Ausführende seines Willens, von ihm abhängige Organe, und untereinander nicht gleichgeordnet, sondern aufeinanderfolgend. 2. Die Amurta Spontas sind nach Namen und Bedeutung andere Wesen als die Ādityas. Kein einziger der letzteren findet sich in der Umgebung des Ahura Mazda wieder; und umgekehrt, von den Namen aus der Reihe der Amurta Spontas, die sich im Altindischen wiederfinden, „Wahrheit“ (Recht, Ordnung), „Herrschaft“, „fügsamer Sinn“, bezeichnen einige überhaupt keine Gottheiten, sondern unpersönliche Be-

Hauptpunkt der Hypothese hielten aber auch zwei andere Mythologen fest: Hillebrandt¹⁾ und Hardy²⁾; Hillebrandt hat ihn sogar schon vor Oldenberg ausgesprochen³⁾. Sie gehen von der Annahme aus, daß Mitra ein Sonnengott sein müsse. Varuṇa, der mit ihm verbunden ist, muß dann der Mondgott sein.

Die Prämisse, die Sonnennatur des Mitra, ist zum wenigsten nicht beweisbar, und für die Mondnatur des Varuṇa läßt sich ebenfalls reinweg gar nichts anführen. Es widerspricht vor allem die enge Beziehung Varuṇas zum Wasser und zum Meere. Hillebrandt hat sich allerdings bemüht zu erweisen, daß in der klassischen Zeit der Mond eher als jedes andere Wesen als der Herr, der Freund, ja als der Gott des Meeres erscheine⁴⁾. Er bringt ein paar Stellen aus der klassischen Literatur bei, die er nicht übersetzt und erläutert. Eine davon bezieht sich auf die bekannte Sage von der Quirlung des Ozeans, bei der unter anderen hohen und herrlichen Dingen auch der Mond zum Vorschein kam; die andern gehen auf die physikalisch richtige Ansicht, daß die Anziehungskraft des Mondes Ebbe und Flut hervorruft. Mit der Mythologie haben sie gar nichts zu tun. Damit sind die Beweise für den Mondgott erschöpft.

An die Tatsache, daß Varuṇa im Veda oft in Verbindung mit dem Wasser und dem Meere gebracht wird, knüpft die dritte Erklärung an, die Pischel gegeben hat⁵⁾. Er sieht in Varuṇa einfach den vedischen Meergott. Diese Hypothese ist zwar nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen; denn sie hat eine starke Stütze daran, daß Varuṇa in der späteren Zeit unzweifelhaft nichts weiter als der Gott des Meeres ist. Aber mit dieser Erklärung kann das Wesen des Gottes unmöglich erschöpft sein. Zahllose Züge er-

griffe ... 3. Entspricht so kein einziger der klugen Unsterblichen einem der Ādityas, so ist weiter zu bedenken, daß die innere Natur und die Rolle der klugen Unsterblichen im geistigen Kosmos der Grundkonzeption nach unlöslich verbunden ist mit den sechs ihnen als kontradiktorische Gegensätze gegenüberstehenden schlimmen Geistesmächten ... Daß jeder dieser Geister an seinen Widerspruch grenzt, macht sein Wesen aus, das somit nicht entwicklungsgeschichtlich aus den Ādityas, denen solche Gegensätze absolut fremd sind, abgeleitet werden kann.“

¹⁾ Hillebrandt, der ursprünglich („Varuṇa und Mitra“, Breslau 1877) Varuṇa als Himmels-gott ansah, hat später Varuṇa als Mond erklärt (Ved. Mythol. I¹, 1891, S. 535; III, 1902, S. 45 ff.; II², 1929, S. 41 ff.).

²⁾ „Die vedisch-brahmanische Periode der Religion Indiens“ (Münster 1893), S. 40 ff.

³⁾ Oldenbergs „Religion des Veda“ erschien 1894 in erster Auflage.

⁴⁾ Ved. Myth. II², S. 44 f. ⁵⁾ Gött. gel. Anz. 1895, 448 f.

scheinen damit zunächst ganz unvereinbar, und so hat Pischel auch außer Geldner wohl keinen Anhänger gefunden.

Die vierte und letzte Erklärung stammt von Eduard Meyer¹⁾. Varuṇa ist nach ihm eine abstrakte Gottheit ebenso wie Mitra und Aryaman. In Varuṇa verkörpert sich die Idee der in allen Erscheinungen der Natur und des Lebens waltenden göttlichen Kraft und Ordnung. Ich kann auch diese Hypothese nicht als richtig anerkennen; denn sie erklärt nicht gewisse physische Züge, die in Varuṇa unzweifelhaft auch vorhanden sind, vor allem eben seine Beziehung zum Wasser. Die Erklärung, die Meyer gibt — daß der Gott sekundär, weil das mythische Denken sich noch nicht zu reiner Abstraktion erheben kann, mit den konkreten Einzelercheinungen in Verbindung trete —, reicht m. E. nicht aus. Zugeben muß ich aber, daß das Auge des Historikers schärfer als das des Mythologen die Seite Varuṇas erkannt hat, die, wie wir weiter unten sehen werden, für das vedische Denken in erster Linie in Betracht kommt²⁾.

Varuṇa gehört, wie bereits gesagt, einer Klasse von Göttern an, die als Ādityas bezeichnet werden. „Āditya“ heißt, „der Sohn der Aditi“, und dieser Ausdruck tritt auch geradezu für Āditya ein. Das führt uns freilich an und für sich noch nicht viel weiter. Die Aditi wird im Veda oft genug erwähnt, aber die Ansichten über ihr Wesen gehen weit auseinander³⁾, und der Name ist nicht eindeutig. *āditi* bedeutet „Ungebundenheit“. Das kann sich ebensogut auf die Unbegrenztheit des Weltenraumes wie auf die Freiheit von den Banden physischen Leidens oder moralischer Schuld beziehen.

Sehen wir also lieber einmal zu, wer denn die Genossen des Varuṇa im Kreise der Ādityas sind! In den alten Liedern werden

¹⁾ Geschichte des Altertums I 2² (1909) § 586 (in der 3. Aufl. 1913 durch Lüders' Erklärung als „Eid“ ersetzt).

²⁾ Hillebrandt spricht in der Einleitung zur 2. Auflage seiner Vedischen Mythologie (I, 1927, S. 6ff.) von der Gattung der „Begriffsmythologen“, die in neuester Zeit „Abstrakta, Potenzen der Personifikation der Götter zugrunde legen möchte oder direkt in den Göttern des Veda Verkörperungen abstrakter Begriffe sucht.“ Er meint, wenn Güntert (Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1924) in Mitra, Varuṇa, Aryaman Götter des Rechts in verschiedener Schattierung sehe, „so dürfte ganz abgesehen von dem Mangel an exegetischer und ritueller Fundierung das ein Einfall sein, der den alten halbbarbarischen Indern einen ausgeprägteren Rechtssinn zuschreibt, als mit ihrem eroberungs- und beutelustigen Sinn verträglich ist.“

³⁾ Monographien über Aditi verzeichnet L. Renou, Bibliographie védique, S. 200, Nr. 161, 40—45.

nie mehr als sechs Ādityas genannt, und auch das geschieht nur an einer einzigen Stelle¹⁾. Hier heißen sie Varuṇa, Mitra, Aryaman, Bhaga, Amśa, Dakṣa. Allein es herrscht unter diesen sechs doch ein großer Unterschied. Bhaga, Amśa, Dakṣa spielen eine recht unbedeutende Rolle. Wenn von den Ādityas die Rede ist, so sind in den meisten Fällen nur drei gemeint, die eine feste Gruppe bilden: Varuṇa, Mitra und Aryaman. Aber auch dabei macht sich noch ein Unterschied in der Wertschätzung bemerkbar. Aryaman tritt hinter seinen beiden Genossen zurück. Die beiden kommen unzählige Male auch äußerlich, sprachlich, zu einem festen Paar verbunden vor: es wird ein duales Kompositum gebildet: *Mitrā-Vāruṇau*. In diesem Kompositum steht Mitra stets voran; aber es wäre falsch, daraus zu schließen, daß er als der größere Gott gegolten habe²⁾. Seine Voranstellung erklärt sich einzig und allein aus der sprachlichen Regel, daß in einem Dualkompositum das kürzere Wort vor das längere tritt³⁾. Es mußte also allein aus diesem Grunde heißen *mitrāvāruṇau*, nicht *vāruṇāmitrau*. Im übrigen lassen die Hymnen nicht den geringsten Zweifel, daß Varuṇa der höhere und mächtigere Gott ist.

Wir haben also einen Kreis von Göttern, die Ādityas genannt, die in zwei Gruppen zerfallen: Varuṇa, Mitra, Aryaman auf der einen Seite, Bhaga, Amśa, Dakṣa auf der andern.

Über das Wesen der letzten drei Gottheiten ist es leicht, ins Reine zu kommen. Was sie sind, das besagen schon ihre Namen, die alle auch als Appellativa lebendig sind. *bhāga* heißt „Glück und Segen“, und der Gott Bhaga ist der gütige Spender. Fast ein Synonym von *bhāga* ist *amśa*, der „Anteil“ oder „Anteilgeber“. Amśa ist der Gott, der dem Menschen bei der Verteilung der Glücksgüter seinen Anteil sichert. *dākṣa* bedeutet „geschickt, tüchtig, geschickt“, und bei der Tüchtigkeit, die Dakṣa vertritt, wird wohl vor allem an das Geschick zu denken sein, das der Opferer bei der Verrichtung des komplizierten Rituals zu beweisen hatte. Nicht um-

¹⁾ 2, 27, 1: *śṛṇótu mitrō aryamā bhāgo naṣ tuviṣātō vāruṇo dākṣo amśaḥ*.

²⁾ Vgl. Lommel, „Die Religion Zarathustras“ S. 271 f., und „Die alten Arier“ S. 78: „Bei alledem wird ausgegangen von Varuṇa als Oberhaupt und Anführer der Ādityas. Das ist er aber nicht. Zwar ist er im Rgveda der bedeutendste dieser Götter, doch wird er, wie bereits erwähnt, fast immer an zweiter Stelle nach Mitra genannt, der gemäß seiner Voranstellung in der Reihenfolge wahrscheinlich in ältester Zeit wichtiger war.“

³⁾ Pāṇini 2, 2, 34. Wackernagel, Altind. Gramm. II 1, §§ 71 b, 72 a. Vgl. jedoch Oldenberg, Rel. d. Veda⁴, S. 189, Anm. 5.

sonst heißen die Opfer *dākṣapitarah*, „die, deren Vater Dakṣa, die Geschicklichkeit, ist“.

Bhaga, Aṁśa, Dakṣa sind also nichts weiter als Personifikationen abstrakter Begriffe, und das macht es nicht unwahrscheinlich, daß auch ihre Genossen Varuṇa, Mitra, Aryaman etwas ähnliches sind. Allein eine gewisse Vorsicht ist doch am Platze. Bhaga, Aṁśa, Dakṣa sind blasse Gestalten ohne rechtes Fleisch und Blut geblieben. Das läßt sich von Varuṇa, Mitra, Aryaman, und besonders von den beiden ersten, durchaus nicht behaupten. Es wäre also immerhin möglich, daß in der Gruppe der Ādityas sich zwei Klassen ganz verschiedenen Ursprungs zusammengefunden hätten. Wir sind daher gezwungen, ohne alle Voreingenommenheit zu versuchen, uns aus den Texten über das Wesen der drei ersten Ādityas Klarheit zu verschaffen.

I

Varuṇa ist in der nachvedischen Zeit der Gott des Wassers, der Gott des Meeres, ein indischer Neptun. Auch in den ṛgvedischen Liedern lebt er bereits im Wasser. In einer Strophe, in der den verschiedenen Göttern ihre speziellen Gebiete zugewiesen werden, heißt es: „Am Himmel gehen die Maruts (Blitz- und Sturmgötter), auf Erden Agni (Feuer); der Wind hier geht im Luftraum; in den Wassern, den Meeren geht Varuṇa, euch suchend, ihr Söhne der Kraft¹⁾.“ Und 1, 25, 10 heißt es von ihm: „Der die Gebote aufrecht erhaltende Varuṇa hat sich in die Gewässer niedergelassen, zur Allherrschaft der Weise²⁾“; 9, 90, 2: „Gaben verteilt der schatzspendende (Soma), in die Hölzer (d.h. Holzkufen) sich hüllend gleichwie Varuṇa in die Flüsse³⁾“; 7, 49, 3: „In deren Mitte König Varuṇa geht, Wahrheit und Lüge der Menschen schauend, die honigtriefenden, klaren, reinigenden, die göttlichen Wasser mögen hier mich schützen⁴⁾.“ Die Stellen, an denen von dem Aufenthalt Varuṇas in den Wassern die Rede ist, sind so zahlreich und so absolut deutlich, daß es nicht angeht, sie einfach als nebensächlich beiseite zu schieben, wie alle diejenigen es tun, die in Varuṇa einen Mondgott oder einen Gott des dunklen Nachthimmels erkennen

¹⁾ 1, 161, 14: *divā yānti marūto bhāmyāgnir ayāṃ vāto antārikṣeṇa yāti | adbhir yāti vāruṇaḥ samudratr yuṣmāñ icchāntaḥ śavaso napātaḥ*.

²⁾ *nī śasāda dhṛtāvratō vāruṇaḥ paśtyāsv ā | sāmrajyāya sukrātūḥ*.

³⁾ *vānā vāsāno vāruṇo nā sindhūn vi ratnadhā dayate vāryāñi*.

⁴⁾ *yāsāṇ rājā vāruṇo yāti mādhye satyāñṛté avapāśyañ jānānām | madhu-śrūtaḥ śucayo yāj pāvakaś tā āpo devīr ihā mān avanti*.

wollen; Oldenberg nennt (Rel. d. Veda⁴, S. 200) diese Seite am Wesen Varuṇas „für das vedische Zeitalter nebensächlich“ — genau das Gegenteil ist der Fall. Die angezogenen Stellen zeigen auch deutlich, daß wir mit der gewöhnlichen Erklärung Varuṇas als eines Regengottes nicht auskommen. Es wird in klaren Worten gesagt, daß Varuṇa in den Wassern des Meeres wohnt; und man sollte doch endlich einmal aufhören zu glauben, daß die vedischen Ṛṣis immer etwas anderes meinten als sie sagten und die Sprache nur zur Verschleierung der Gedanken gebrauchten.

Mit der Anschauung, daß Varuṇa in den Wassern lebt, scheinen nun aber andere Stellen unvereinbar zu sein, in denen er als der Bewohner des Himmels oder gar des höchsten Himmels gefeiert wird. Allein dieser Widerspruch besteht nur für unser Denken; er verschwindet, wenn wir uns die kosmologischen Anschauungen der vedischen Inder klar machen.

Für den vedischen Inder birgt sich hinter der sichtbaren Himmelsdecke eine gewaltige Wasserflut. Das ist eine Vorstellung, die vielfach bei primitiven Völkern herrscht, und sie ist begreiflich genug. Der Regen strömt doch vom Himmel hernieder, und die naive Logik sagt sich: das Wasser, das vom Himmel herunterströmt, muß doch vorher im Himmel gewesen sein. So heißt denn auch in den vedischen Liedern der Regen immer „die himmlischen Wasser“ oder „der Regen des Himmels“. Gewiß hat auch der Inder der vedischen Zeit die in den Monsunstürmen dahinjagenden Wolken gesehen; aber soviel auch später von den Wolken die Rede ist, in den vedischen Liedern wird von ihnen kaum gesprochen. Wenn es regnen soll, so muß ein Gott ein Loch in die Himmelsdecke schlagen oder die große Tonne umkippen, damit das befruchtende Naß auf die Erde fließe.

Die Wasserflut hinter der Himmelsdecke wird bald ein Meer genannt, bald ein Strom, bald — und das ist am häufigsten der Fall — sieben Sindhus, sieben Ströme, die in einem Bette dahinfließen. Der vedische Inder hat hier die Verhältnisse seiner irdischen Heimat auf den Himmel übertragen. Nach einem Sprachgebrauch, der noch heute lebendig ist, wurde das Stromgebiet des Indus, in dem die vedischen Lieder entstanden sind, als das Land der sieben Sindhus oder Indusse bezeichnet. Gemeint ist der Indus und sechs Nebenflüsse; welche das sind, ist hier gleichgültig. Wie die sieben Sindhus hier auf Erden strömen, so strömen sie auch im Himmel. Genau so hat man später, als das mittlere Indien der

Mittelpunkt des indischen Lebens geworden war, den Ganges an den Himmel versetzt. Und diese Übertragung des Hauptstromes eines Landes an den Himmel ist etwas, was auch anderswo erfolgt ist: in dem Sonnengesang von El-Amarna aus der Zeit Amenophis IV. wird der Sonnengott gepriesen, daß er „einen Nil an den Himmel gab“, und bei Homer heißt der Fluß *διπετῆς ποταμός*, was nicht etwa „vom Himmel herabgefallen“ bedeuten kann, sondern nur „am Himmel fliegend oder fließend“, genau wie in den Hymnen an Aphrodite die Vögel *διπετεῖς ὄωνοι* genannt werden.

Gewiß aber hat man immer mit dem Himmelsstrom, auch die Vorstellung von seiner Herabkunft auf die Erde verbunden. So heißt es von dem himmlischen Nil in dem ägyptischen Hymnus: „Er steigt ihnen herab und schafft Wasserfluten auf den Bergen, um ihre Felder zu netzen mit dem ihnen Zukommenden“, und in Indien ist die Herabkunft des Ganges, sein Sturz auf die Erde, zu einer der bekanntesten Sagen ausgeschmückt worden. So hat auch schon der vedische Inder an die Herabkunft der Himmelsströme geglaubt. Nach der priesterlichen Sage haben die Seher der Urzeit durch ihre Zaubersprüche den Strom auf die Erde gelenkt; nach der volkstümlichen Sage ist es Indra, der die himmlischen Wasser befreite, als sie von der Weltenschlange Vṛtra verschluckt waren, und sie als Flüsse auf die Erde herabsandte. Die Sage vom Kampfe Indras und Vṛtras ist kein Gewittermythus, sondern ein Welterschöpfungsmythus.

In den himmlischen Flüssen ist genau wie in den irdischen Strömen Wasser, gewiß; allein der vedische Inder liebt es, wenigstens bildlich, jene Ströme mit allen guten Flüssigkeiten zu füllen, die hier sein Herz mehr erfreuten als Wasser. In den himmlischen wie in den irdischen Strömen fließt Milch; das hat sich zu der späteren Vorstellung eines veritablen Milchozeans verdichtet. An die Stelle der Milch tritt auch Schmelzbutter oder *mādhu*, was man durch „Honig“, besser aber vielleicht durch „Meth“ übersetzen kann. Und endlich ist in den Wassern der köstlichste Trank enthalten, den der Inder kennt: der Soma. In dem höchsten Himmel — es werden drei sich übereinandertürmende Himmel angenommen —, in dem lichtstrahlenden Bezirke von Svarṇara, da ist der ewige Born, dem das köstliche Naß entquillt; und wenn er schwillt, dann schwillt auch die Himmelsflut und läuft über und strömt als Regen auf die Erde und füllt die irdischen Flüsse.

Man muß sich diese kosmologischen Verhältnisse vor Augen halten, um die Bedeutung der Somalieder und des Somaopfers zu

verstehen. Der Soma, der Unsterblichkeitstrank, wird allerdings den Göttern dargebracht, um ihnen Kraft zu verleihen bei ihren Kämpfen gegen ihre Feinde. Allein in den Hunderten von Somaliedern tritt doch auch noch ein anderer Gedanke immer wieder hervor: es gilt, den Soma hinaufzusenden an seine alte, ursprüngliche Stätte, den Born, dem er entquillt, wieder zu füllen, damit er nicht versiege, denn von ihm hängt im letzten Grunde alles Leben hier auf Erden ab. Das ist ein Gedanke, der leicht entstehen konnte in einem Lande, das von Natur dürr und auf den Regen angewiesen ist, wenn nicht Hungersnot entstehen soll. Darum ist auch das ganze Opferritual ein Symbol der himmlischen Vorgänge. Darum ist die große Kufe (*kóśa*), in die der Soma auf der Opferstätte rinnt, golden oder wenigstens mit Gold geschmückt. Sie ist ein Sinnbild des goldenen Quellbeckens dort oben; denn alles, was im Himmel ist oder dem Himmel gehört, ist golden. Die Schafwolle, in der der gepreßte Soma geseiht wird, ist ein Symbol des Netzes der Sonnenstrahlen, die der himmlische Soma durchläuft. Das neunte Buch des Rgveda, das die Lieder an Soma enthält, ist nicht ein Mondliederbuch, wie man wohl angenommen hat; eher könnte man es als eine Sammlung von Liedern für einen großartig angelegten und bis ins kleinste ausgearbeiteten Regenzauber bezeichnen.

Himmlische und irdische Wasser sind also miteinander identisch, und es ist kein Widerspruch, wenn Varuṇa bald in den irdischen Flüssen und Meeren, bald im Himmel erscheint; auch dort weilt er in den Wassern. Allein ich möchte doch gleich hier betonen: niemals erscheint er als der Wassergott schlechthin, so wie etwa Agni, das Feuer, auch der Feuergott, oder Sūrya, die Sonne, auch der Sonnengott ist. Das Wasser ist sein Element, aber es wird nicht gesagt, daß er das Wasser ist. Ein männlicher Wassergott wäre in vedischer Zeit auch schwer zu erklären. „Wasser“ ist im Indischen ein femininer Plural; man sagt nicht „das Wasser“, sondern stets „die Wasser“; und so erscheinen auch die Wasser, wenn sie vergöttlicht sind, stets als weibliche Wesen in der Mehrzahl.

Viel schwieriger ist es zu sagen, was der Aufenthaltsort des Mitra ist. Man kann eigentlich nur negativ sagen, daß es nicht das Wasser ist. Es gibt nur eine Stelle, die den Schluß gestattet, daß Mitra etwas mit dem Lichte zu tun hat. 5, 3, 1 wird Agni, das Feuer, angeredet: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst; du

bist Mitra, wenn du entflammt bist¹⁾.“ Bei dem ersten Vergleich liegt das tertium comparationis in dem Aufenthalt im Wasser. Agni wird in den Wassern geboren. Bei seiner Geburt glich er darum dem Varuṇa, der in den Wassern weilt. Eine ähnliche Beziehung scheint zwischen Mitra und der lodernden Flamme zu bestehen. Mehr läßt sich zunächst kaum sagen.

II

Sind aber Varuṇa und Mitra auch in ihren Aufenthaltsorten verschieden, gemeinsam ist beiden ihre Haupttätigkeit, und das ist der Schutz des Ṛta. Keine andere Gottheit steht in so innigen Beziehungen zu dem Ṛta wie die drei Ādityas. Sobald sie genannt werden, häufen sich die Beiworte, die auf ihr Verhältnis zum Ṛta Bezug nehmen. Sie sind die Ṛta-geförderten Ṛta-Pfleger, die Schützer, die Mehrer, die Herren des Ṛta; durch das Ṛta ist ihre Macht so groß; durch das Ṛta regieren sie die Welt. Es wird gelegentlich auch andern Göttern der Schutz des Ṛta zugeschrieben, insbesondere auch Agni, dem Feuergott. Aber ganz charakteristisch heißt es 10, 8, 5: „Du, Agni, bist das Auge, der Hüter des großen Ṛta; du bist Varuṇa, wenn du dem Ṛta zustrebst²⁾.“ Hier tritt deutlich hervor, daß Agnis Stellung zum Ṛta sekundär ist, daß der eigentliche Verwalter des Ṛta Varuṇa ist, wie das schon Oldenberg hervorgehoben hat³⁾. Und noch deutlicher fällt das besondere Verhältnis der Ādityas zum Ṛta in die Augen, wenn man z.B. feststellen muß, daß der mächtigste Gott, Indra, zum Ṛta so gut wie gar keine Beziehungen hat.

Wir müssen uns also die Frage vorlegen: Was ist dieses Ṛta, das der Hut der Ādityas anvertraut ist? Man hat nach der Bedeutung des Ṛta nicht viel gefragt. So eifrig man sich um die Deutung der einzelnen mythologischen Gestalten der vedischen Lieder bemüht hat, so wenig hat man sich eigentlich mit der vedischen Religion befaßt und daher auch mit dem Ṛta, das den Mittelpunkt dieser Religion bildet. Roth hatte im Ṛta den Begriff der Ordnung zu finden geglaubt, und seither sieht man meist als Grundbedeutung des Wortes „Ordnung“ an. In der Natur soll das die Ordnung sein, die in dem steten Sichgleichbleiben oder in der regelmäßigen Wiederkehr physischer Vorgänge zutage tritt, im menschlichen

¹⁾ *tvám agne várūṇo jāyase yát tvám mitró bhavasi yát sámiddhah.*

²⁾ *bhúvaś cáksur mahá ṛtasya gopā bhúvo várūṇo yád ṛtāya vēsi.*

³⁾ Rel. d. Veda⁴, S.199, Anm.1.

Leben das sittliche Gesetz, in der Religion der rechte Glaube, im Ritual die fest eingehaltene Opferordnung — kurz, die Ordnung soll das höchste, die ganze Welt beherrschende Prinzip des indischen Denkens sein. Das alles klingt sehr schön, und wenn man die aufgezählten Bedeutungen an den betreffenden Stellen einsetzt, so kann sich der moderne Europäer auch etwas darunter denken. Aber indisch gedacht ist das alles nicht.

Das Wort *ṛtá* stirbt in der auf die vedischen Lieder folgenden Zeit aus. Wo es noch vereinzelt in den Rechtsbüchern, im Epos erscheint, da bedeutet es „Wahrheit“ oder als Adjektiv „wahr“. Zu allen Zeiten aber ist das Wort mit dem Negativpräfix *ánrta* lebendig geblieben; *ánrta* bedeutet nie etwas anderes als „unwahr, Unwahrheit, Lüge“. Den Gegensatz zu *ánrta* bildet später *satya* „wahr“ oder „Wahrheit“. Schon das läßt vermuten, daß *ṛtá* das alte Wort für „Wahrheit“ war, das allmählich durch *satya* verdrängt wurde. In dem ältesten vedischen Wörterbuch, dem *Naiḡhaṇṭuka*, wird (3, 10) als Bedeutung von *ṛtá* *satyá* „Wahrheit, wahr“ gelehrt. Also die ältesten indischen Theologen, die ja immerhin den vedischen Liedern nahezu 3000 Jahre näherstanden als wir, haben *ṛtá* ebenfalls als „Wahrheit“ verstanden. Ich behaupte nun, daß ihre Erklärung durchaus richtig ist und daß *ṛtá* auch im Veda überall nur „Wahrheit“ bedeutet.

Deutlich ist die Bedeutung „Wahrheit“ zunächst an zahlreichen Stellen, wo *ánrta* „Lüge“ dem *ṛtá* gegenübergestellt wird.

Als Yamī den Bruder zum Inzest verleiten will, weist er sie ab: „Wir sind eines Blutes. Wie sollten wir, laut *ṛtá*, Wahres, sprechend heimlich *ánrta*, Unwahres, raunen¹⁾?“

Von den *Ādityas*, die beständig gepriesen werden, daß sie das *Rta* schützen, wird ebenso gerühmt, daß sie das *ánrta*, die Lüge, niederschlagen. So heißt es I, 152, 1 von Mitra-Varuṇa: „Nieder schlägt ihr alle *ánrta*, Lügen; mit dem *ṛtá*, der Wahrheit, seid ihr vereint²⁾.“ Und wie das *Rta* hier den Gegensatz zu *ánrta* „Lüge“ bildet, so oft an andern Stellen zu *drúh*, dem Lug und Trug, und zu *yātú*, dem trügerischen Treiben der Zauberer.

Ebenso klar sind weiter alle Stellen, wo neben *ṛtá* *satyá* „Wahrheit“ steht. König Soma heißt z. B. 9, 113, 4 „der *ṛtá* Redende, durch *ṛtá* Glänzende, der *satyá* Redende, dessen Taten *satyá* sind³⁾“, usw.

¹⁾ 10, 10, 4 *ná yát purá cakrmā kád dha nūnám ṛtá vādanto ánrtam rapema.*

²⁾ *ávātiratam ánrtāni víśva ṛtēna mītrāvaruṇā sacethe.*

³⁾ *ṛtām vādann ṛtadyumna satyām vādant satyakarman.*

Aber was soll es heißen, wenn 1, 105, 12 gesagt wird: „*ṛtá*, Wahrheit, strömen die Flüsse, *satyá* breitet die Sonne aus¹⁾“ — obwohl auch hier die Bedeutung „Wahrheit“ durch die Danebenstellung von *satyá* gesichert ist. Oder was sollen solche Aussprüche bedeuten wie 4, 42, 4: „Durch das *ṛtá*, die Wahrheit, hat Varuṇa, der *ṛtāvan*, der Wahrheit besitzende, dreifach die Welt ausgebreitet (d. h. die dreifache Welt, Himmel, Luftraum und Erde, geschaffen²⁾)?“ Oder 5, 63, 7: „Ihr, Mitra-Varuṇa, beherrscht durch die Wahrheit die ganze Welt³⁾“ u. a. m.?

Hier treffen wir auf ganz speziell indische Vorstellungen, die wir nur verstehen können, wenn wir uns in der späteren Literatur umsehen, wo über die Wortinterpretation keine Unsicherheit besteht.

In der späteren, aber immerhin noch vorklassischen Zeit tritt uns nun die Wahrheit als eine ganz wunderbare, nicht nur die Geister, sondern auch die materielle Welt bezwingende Macht entgegen.

Im indischen Mittelalter gab es einen sehr merkwürdigen Brauch, der die Mitte hält zwischen Eid und Zauber. Man glaubte, durch das Aussprechen irgendeiner Wahrheit eine bestimmte, meist augenblickliche Wirkung in der materiellen Welt hervorrufen zu können. Dieser Brauch heißt *satyakriyā*, wörtlich „Wahrheitsmachung, -betätigung“. Insbesondere die buddhistischen Erzählungen sind voll von Beispielen dafür.

Als sein Schiff in höchster Gefahr ist, spricht der Kapitän Suppāraka:

„So weit mir die Erinnerung reicht, so lang ich mich besinnen kann,
Hab ich mit Willen niemals auch nur einem Wesen Leids getan.
So wahr dies Wort, sei diesem Schiff gewährt der Heimkehr
sichre Bahn⁴⁾.“

Und sofort wendet das Schiff und fährt in einem Tage zum Hafen von Bharukaccha zurück, ja es fährt noch ein Stück auf das Land hinauf bis vor das Haus des Kapitäns.

Ihren von einem vergifteten Pfeil getroffenen Sohn Sāma retten die blinden Eltern durch den Ausspruch: „So wahr dieser Sāma

¹⁾ *ṛtām arṣanti sindhavaḥ satyām tātāna sūryaḥ.*

²⁾ *ṛtēna putrō āditer ṛtāvotā tridhātu prathayad vī bhāma.*

³⁾ *ṛtēna vīśvam bhūvanam vī rājataḥ.*

⁴⁾ J. 463, 13: *yato sarāmi attānaṃ yato patto ’smi viññutaṃ | nābhijānāmi saṃcicca ekapāṇaṃ pi hīṃsitaṃ | etena saccavajjena sothiṃ nāvā nivattatu.*

fromm, keusch, wahrhaftig war und seine Eltern liebte, so wahr dies Wort ist, soll des Sāma Gift vernichtet sein¹⁾.“

Den vom Aussatz befallenen Prinzen Sotthisena heilt seine Gattin, indem sie spricht:

„So helfe mir der heilige Eid — er wird mir helfen allezeit —
Kein anderer Mann, ich schwör dirs zu, ist mir so lieb und traut
wie du!

Ist aber wahr dies Wort, so sei du jetzt von deinem Siechtum
frei²⁾.“

Als der Sibi-König dem Brahmanen auf seine Bitte seine Augen geopfert hat, da fordert Sakka, der Götterkönig, ihn auf, Wahrheiten zu sprechen; dann würden ihm die Augen wieder erstehen. Der König beteuert darauf, daß er, wie jedem Bittenden, so auch jenem Brahmanen freudigen Herzens seine Bitte erfüllt habe; so wahr dies sei, sollten ihm die Augen wieder geschenkt sein — und siehe, sie erstrahlten in altem Glanze³⁾.

Solche Geschichten enthält jedoch nicht nur die buddhistische Literatur; wir finden sie auch im Epos. Bekannt ist das Beispiel aus dem Nalaliede. Als Damayantī, einsam im Walde, sich des Jägers, der in Liebe zu ihr entbrennt, nicht erwehren kann, da ruft sie aus: „So wahr ich auch nicht einen Gedanken je auf einen andern Mann als den Niṣadhafürsten gewandt habe, soll dieser Jäger tot zu Boden fallen⁴⁾“, und der Jäger sinkt nieder wie ein vom Blitz getroffener Baum.

Das sind Sagen der Vorzeit. Auf sicherem Boden stehen wir im Milindapañha. Dort stellt der buddhistische Mönch Nāgasena dem Griechenkönig Menander die Frage: „Gibt es, o Großkönig, eine Wahrheit in der Welt, mittels deren Wahrheitssprecher die *satya-kriyā* machen⁵⁾“? Der König bejaht und gibt zu, daß solche Leute

¹⁾ J. 540, 87—90: *yena saccen'ayaṃ sāmo dhammacārī pure ahu | etena saccavajjena viṣaṃ sāmassa haññatu* (88 *brahmacārī*, 89 *saccavādī*, 90 *mātā-petibharo* an Stelle von *dhammacārī*).

²⁾ J. 519, 27: *tathā maṃ saccam pāletu pālayissati ce mamaṃ | yathāhaṃ nā-bhijānāmi aññaṃ piyataṃ tayā | etena saccavajjena vyādhi te vūpasammatu*.

³⁾ J. 499, 24—26: *yaṃ maṃ so yācitum āgā dehi cakkhuṃ ti brāhmaṇo | tassa cakkhūni pādāsiṃ brāhmaṇassa vanibbino || bhīyyo maṃ āvisi pīti somanassaṃ c'anappakaṃ | etena saccavajjena dutiyaṃ me upapajjatha || dhammena bhāsita gāthā sivaṇaṃ raṭṭhavaddhana | etāni tava nettāni dibbāni paṭidīyyare*.

⁴⁾ Mbh. 3, 63, 38: *yathāhaṃ naiṣadhād anyam manasāpi na cintaye | tathāyam patatām kṣudrah parāsur mṛgajīvanah*.

⁵⁾ Ed. Trenckner S. 120: *kṃ pana mahārāja atthi loke saccam nāma yena saccavādino saccakiriyaṃ karonti*.

es regnen lassen, Feuer löschen, Wirkungen des Giftes vernichten und allerlei andere Dinge bewirken können, und im Anschluß daran erzählt Nāgasena die berühmte Geschichte, wie einst eine Hetāre in Pāṭaliputra in Gegenwart des Kaisers Aśoka den Ganges rückwärts fließen machte durch die wahrheitsgemäße Erklärung, daß sie stets getreu die Pflichten ihres Standes erfüllt habe. „So, großer König“, schließt Nāgasena, „gibt es kein Ding, das die in der Wahrheit Stehenden nicht erreichen könnten¹⁾.“

Damit zusammen hängt der Gedanke, daß es höchst gefährlich ist, einem Wahrheitsprediger auch nur das Geringste zuleide zu tun. „Dem würde das Haupt in sieben Stücke zerspringen, der einen solchen Wahrheitsprediger verletzen würde“, sagt Kalmāṣapāda im Jātaka²⁾.

Es sind nicht immer plötzliche Wirkungen, die man von der Wahrheitsbetätigung erhofft; man kann dadurch z.B. auch Schutz für sich und die Seinen erlangen. So spricht im Epos Sāvitrī, als der Tod die Eltern ihres Mannes bedroht: „Ich erinnere mich nicht, je ein unwahres Wort gesprochen zu haben, auch nicht bei gleichgültigen Sachen. Um dieser Wahrheit willen sollen jetzt meine Schwiegereltern am Leben bleiben³⁾.“

Die Wahrheiten, die ausgesprochen werden, beziehen sich vielfach auf ganz persönliche Verhältnisse des Sprechers. Es kommen aber auch Wahrheiten allgemeinen Inhalts vor. Da wird etwa der Buddha oder die Lehre in einem Satze gepriesen, und dann heißt es: „Um dieses wahren Wortes willen soll dem Ānanda Heil sein.“ Bisweilen handelt es sich sogar um ganz triviale Wahrheiten. So spricht eine Waldgottheit: „Alle Bäume auf dem Gandhamādana-Berge duften; so wahr dies Wort ist, soll des Sāma Gift vernichtet sein⁴⁾.“

¹⁾ A. a. O. S. 122: *iti pi mahārāja sacce phitā na kañci atthaṃ na vindanti.*

²⁾ J. 513, 29 [= 537, 72]: *muddhāpi tassa vipphaleyya sattadhā | yo tādisaṃ saccavādīṃ adeyya.* — J. 489 erreicht die Königin von Videha durch eine Beteuerung ihrer ehelichen Treue und andere Hinweise auf ihre Tugend die Geburt eines Sohnes. Jede ihrer Wahrheitsbetätigungen schließt mit dem Ausspruch: wenn ihre Worte wahr seien, möge ihr ein Sohn geboren werden, sonst möge ihr Haupt in sieben Stücke zerspringen: *etena saccavajjena puttō uppajjantaṃ ise | musā me bhaṇamānāya muddhā phalatu sattadhā.*

³⁾ Mbh. 3, 267, 99: *na smarāmy uktapūrvam vai svairṣv apy anṛtāṃ giram | tena satyena tāv adya dhṛīyetāṃ śvaśurau mama.*

⁴⁾ J. 540, 104: *sabbe vanā gandhamayā pabbate gandhamādane | etena saccavajjena viṣaṃ sāmasa haññatu.*

Zum reinen Zaubern ist die Satyakriyā herabgesunken in dem Würfellied, das der König im Aṇḍabhūtajātaka singt, um stets im Spiel mit seinem Purohita zu siegen:

„Alle Flüsse gehn in Krümmen, und aus Holz ist jeder Wald.
Findet sich nur ein Verführer, sündgen alle Weiber bald¹⁾.“

Die Kraft des Liedes beruht einzig und allein auf dem Aussprechen einer allgemeinen Wahrheit. Der Zauber ist daher in dem Augenblick gebrochen, wo der Purohita, der in seinem Hause ein Mädchen hat, das keinen andern Mann kennt als ihn, hinzufügen kann: „außer meinem Mädchen“ (*thapetvā mānavikaṃ*).

Auf den Inhalt des Ausspruches kommt es also wenig an; das wahr gesprochene Wort, mag es sich beziehen worauf es will, übt eine zauberkräftige Wirkung aus, die unwiderstehlich ist, mit der sich alles erreichen läßt. Das ist der Gedanke, der auch im indischen Mittelalter noch völlig lebendig ist. Wir dürfen ihn auch bei der Beurteilung literarischer Werke nicht aus dem Auge lassen. Es wird im Epos kaum eine Geschichte erzählt, ohne daß am Schlusse das *śravaṇaphala*, der Lohn für das Anhören, angegeben wird. So heißt es z. B. am Schlusse des Nalaliedes, daß den, der die Geschichte vorträgt oder sie anhört, kein Unglück treffe, daß dem Hörer vielmehr Reichtum an Vieh, Söhne und Enkel, eine hohe Stellung, Gesundheit und Freude zuteil werden sollen. Ein Lehrgedicht über die Verdienste, die mit dem Besuche der verschiedenen heiligen Wallfahrtsorte verbunden sind, schließt mit der Versicherung, daß der Hörer in einer vornehmen Familie wiedergeboren werden und sich seiner früheren Geburt erinnern wird. Solche Anschauungen sind sicherlich Nachklänge der Vorstellungen der ältesten Zeit. Aus spätvedischer Zeit ist uns ein kleines Epos erhalten, in dem erzählt wird, wie Suparṇa, der Adler, um seine Mutter Vinatā aus der Sklaverei der Schlangen zu befreien, den Somatrank als Lösegeld aus Indras Himmel raubt. Am Schluß findet sich ein langes Śravaṇaphala. Da werden dem gläubigen Hörer nicht nur im allgemeinen Schutz vor seinen Feinden und vor allem Unglück und das Eingehen in Indras Himmel versprochen. Der in Aussicht gestellte Lohn wird zum Teil auch mit Einzelzügen der Erzählung in Beziehung gesetzt. Dem willigen Hörer wird das scharfe Adlerauge zuteil werden. Da der Adler ein Muster an Tapferkeit ist, der

¹⁾ J. 62: *sabbā nadī vaṇkagatā sabbe kaṭṭhamayā vanā | sabbatthiyo kare pāpaṃ labhamānā nivātake.*

spielend seine Feinde besiegt, so wird die Schwangere, die das Gedicht am Neu- und Vollmondstage hört, einen Heldensohn gebären, dem kein Gegner gewachsen ist¹⁾.

Die einfache Erzählung wirkt, weil sie nach der Überzeugung des Erzählers eine wahre Begebenheit schildert, wie ein Zauber. Das wird der Grund sein, daß der Vortrag von Geschichten auch seinen Platz im Opferritual hat, und daß wir im Ṛgveda unter die Kultlieder gemischt auch erzählende Dichtungen finden. Das wird noch wahrscheinlicher, wenn wir sehen, wie z.B. einem Liede, das den Übergang der Bharatas über die Flüsse Vipāś und Śutudrī schildert, später noch ein regelrechter Zauberspruch angefügt ist, der das glückliche Durchschreiten eines Stromes sichern soll²⁾. Und wer gedächte hier nicht der zweiteiligen Form unserer altgermanischen Zaubersprüche, wie z.B. in dem bekannten Merseburger Zauberspruch gegen den Beinbruch, dem die Erzählung von der Heilung des verrenkten Fußes von Balders Fohlen durch die Besprechungen Wodans und der Göttinnen vorangestellt ist.

Was für die spätere Zeit, gilt selbstverständlich in erhöhtem Maße für die vedische Periode. Auch da finden wir Wahrheitsbetätigungen. So schließt 1, 21: „Durch diese Wahrheit sollt ihr, an aussichtsreicher Stelle wachend, mir Schutz gewähren, o Indra und Agni³⁾“; und 10, 37 beginnt: „Diese meine Wahrheitsverkündigung soll mich schützen überall, so weit sich Erde und Himmel dehnen und die Tage: Alles andre, was sich regt, geht zur Ruhe, aber alle Tage strömen die Wasser, alle Tage geht auf die Sonne⁴⁾.“ Hier ist das für „Wahrheit“ gebrauchte Wort *satyá*, sodaß Zweifel an der Auffassung nicht möglich sind. Viel häufiger wird jedoch statt dessen das Wort *ṛtá* gebraucht. So lesen wir z.B. 7, 101, 6: „Parjanya (der Regengott) ist die Seele von allem, was da geht und steht. Dies mein *ṛtá* (Wahrheit) schütze mich hundert Jahre

¹⁾ Suparṇādhyaṃ (ed. Grube 1874, Ind Stud.14) 31, 7f.: *ākhyānaṃ garbhīṇī yedaṃ śṛṇuyāt pratiparva cet | pumāṃsaṃ janayet putraṃ balinaṃ śatrutāpanam || sauparṇaṃ cakṣur bhavati śrotṛṇāṃ anasūyatām.* (Vgl. Übersetzung von J. Hertel in „Indische Märchen“, Jena 1921, S. 366.)

²⁾ 3, 33, 13: *úd va ūrmih śāmyā hantv āpo yókrāṇi muñcata | māduṣkṛtau vyēnasāghnyau śūnam āratām.* (Geldner: „Eure Welle soll die Jochzapfen emporheben, ihr Gewässer, gebet die Stränge frei! Nicht sollen die schuldlosen Rinder, die nichts Übles tun, in Verlust geraten.“)

³⁾ *tēna satyēna jāgrtam ādhi pracetūne padē | indrāgni śārma yacchatam.*

⁴⁾ (V. 2:) *sā mā satyóktiḥ pári pātu vísváto dyāvā ca yátra tatānann áhāni ca | víśvam anyān ní víśate yád éjati víśvāhāpo víśvāhód eti sūryaḥ.*

lang¹⁾.“ Oder 8, 97, 14f.: „Vor dir, Indra, zittern alle Welten, Himmel und Erde, in Furcht. Dies mein *ṛtá* schütze mich; wie über Wasser bringe mich über viel Ungemach hinüber²⁾.“

Das *ṛtá* kann sich auf einen einzelnen Ausspruch, auf eine Strophe, aber natürlich auch auf ein ganzes Lied beziehen, und so nimmt *ṛtá* bisweilen geradezu die Bedeutung des Kultliedes an. Wie dieses nach vedischer Anschauung wirkt, das möge ein Beispiel zeigen.

Es gibt einen alten Mythos von der Befreiung der Kühe³⁾. Was das für Kühe sind — wirkliche Kühe oder Morgenröten —, darauf kommt es hier nicht an. Die Kühe sind von dämonischen Wesen geraubt und in einer Höhle eingeschlossen. Um ihre Befreiung mühen sich die *Āngiras*, die Priester der Urzeit; und immer wieder heißt es, daß es ihnen gelang, durch das *Ṛta* den Felsen zu spalten, daß durch das *Ṛta* die Kühe herauskamen usw.⁴⁾. Man glaubt, daß das *Ṛta* auch hier die Weltordnung sei: es soll ein zu dem Recht der ewigen Weltordnung gehöriger Vorzug sein, daß die *Āngiras* diese Tat vollbringen mußten. Damit würden wir zu der Idee eines von Anbeginn feststehenden Schicksalsschlusses kommen; aber davon kann in Wahrheit im vedischen Glauben nicht die Rede sein. Das *Ṛta* ist vielmehr auch hier die Wahrheit des Kultliedes. Unzählige Male heißt es, daß die *Āngiras* den Fels durch das Denken aufbrachen, mit Worten, mit dem göttlichen Worte, durch das Brahman, mit Liedern, mit Gesang⁵⁾. Es sind dieselben

¹⁾ *sá retodhā vṛṣabhāḥ śásvatīnām tasmīnn ātmā jāgatas tasthūśaś ca | tán ma ṛtām pātu śatásāradāya.*

²⁾ *tvād vīśvāni bhūvanāni vajrin dyāvā rejete pṛthivī ca bhīṣā || tán ma ṛtām indra śūra citra pātu apó ná vajrin duritāti parśi bhūri.*

³⁾ Vgl. darüber Oldenberg, *Rel. d. Veda*⁴, S. 141–147; Hillebrandt, *Ved. Mythol.* II², S. 233–238.

⁴⁾ *Z.B. 4, 3, 11: ṛtēndrīm vyāsan bhīdāntaḥ sám āngiraso navanta góbhiḥ* (Oldenberg a.a.O. S. 145: „Durch ... *ṛtá* warfen sie auseinander den Stein, ihn zerspaltend; die *Āngiras* brüllten (d.h. sangen) zusammen mit den Kühen“).

⁵⁾ *Z.B. ukthair ādriṃ rujañ āngiraso ráveṇa 1, 71, 2; bráhmanā 2, 24, 3; arkéna ... bráhmanā ca 6, 65, 5; vácasā daivyaena 4, 1, 15; arkéna 10, 68, 9.* Lüders fügt hinzu: „Leise freilich schimmert in dem indischen Mythos auch noch eine ältere Vorstellung durch. Ursprünglich bestand die Wahrheit offenbar nicht so sehr in den Liedern, die die *Āngiras* singen, als in einem einzigen Wort. Öfter heißt es, dieser oder jener habe den wahren Namen der Kuh erkannt oder den vorborgenen geheimen Namen der Kuh gefunden. [Vgl. 4, 1, 16: *té manvata prathamām nāma dhenós trīḥ sapta mātūḥ paramāṇi vindan | táj jānatīr abhy ānūṣata vrā āvir bhuvad aruñīr yaśāsā góḥ ||* und 9, 87, 3 (von Soma): *sá cid viveda nīhitaṃ yád āsām apīcyāṃ gūhyāṃ nāma*

Vorstellungen, die uns auch im finnischen Epos, dem Kalewala, entgegentreten. Da hat des Nordlands Wirtin Sonne und Mond in den Fels eingeschlossen, und nun (49, 273—278)

Sucht der alte Wäinämöinen,
Dieser ew'ge Zaubersprecher,
Mit der Faust die Tür zu rütteln,
Mit der Worte Kraft die Riegel;
Händen weichen nicht die Türen.
Worten folgen nicht die Riegel.

Die magische Kraft des Kultliedes, die auf seinem Wahrheitsgehalt beruht, tritt in einem zunächst merkwürdig anmutenden Ausdruck zutage. Nach vedischer Vorstellung fahren die Götter, wie es vornehmen Herren geziemt, auf Wagen, die mit Rossen bespannt sind, zum Opfer des Frommen. Diese Rosse nun werden *ṛtayúj*, „wahrheitgeschirrt“ genannt. Was das heißen soll, verstehen wir, wenn wir sehen, daß diese Rosse auch „liedgeschirrt“ (*brahma-yúj*) heißen, und wenn wir Äußerungen damit zusammenhalten wie die folgenden an Indra gerichteten Anrufungen: „Ich schirre durch das Lied deine mähnigen Falben; mach dich auf¹⁾!“ „Besteig, du Vṛtratöter, den Wagen; geschirrt sind durch das Lied deine Falben²⁾.“ „Besteig den Wagen, da deine Rosse von uns aus nicht unangeschirrt sein werden aus Mangel an Liedern³⁾.“ Ich würde es nicht für richtig halten, wenn man in solchen Wendungen nur poetisch gesteigerte Ausdrücke für das Herbeirufen des Gottes sehen wollte. Das Lied bewirkt nach indischer Vor-

gónām.] Das knüpft an die alte Anschauung von der Bedeutung des Namens an. Für das primitive Denken ist der Name nicht Schall und Rauch. Der Name ist vielmehr ein Wesensbestandteil des Dinges. Noch in späterer Zeit finden wir den Ausdruck *nāmarūpa*, „Name und Gestalt“, gebraucht für das, was wir „Individuum“ nennen; Name und Gestalt machen die Persönlichkeit aus. Darum gewinne ich Macht über eine Person, wenn ich ihren Namen kenne, und darum gibt man sich Mühe, den Namen zu verbergen, und nimmt einen Geheimnamen an, der als der wahre Name betrachtet wird. Der Glaube zieht sich bis in unsere Märchen hinab. Die Müllerstochter ist von der grausamen Forderung des Männleins befreit, wenn sie seinen Namen Rumpelstilzchen weiß [Grimm Nr. 55]. So scheint es, als ob ursprünglich die Wahrheit bei der Gewinnung der Kühe der Geheimname der Kuh war, der als ein Sesam tu dich auf wirkte; erst allmählich haben sich die Kultlieder an seine Stelle geschoben.“

¹⁾ 1, 82, 6: *yundājmi te brāhmaṇā keśinā hārī ūpa prā yāhi.*

²⁾ 1, 84, 3: *ā tiṣṭha vṛtrahan rātham yuktā te brāhmaṇā hārī.*

³⁾ 5, 33, 3: *nā té ta indrābhy āsmād ṛṣvāyuktāso abrahmatā yād āsan | tiṣṭhā rātham ādhi tām.*

stellung offenbar wirklich, daß die Rosse des Gottes sich schirren oder von ihm angeschirrt werden — beide Vorstellungen kommen vor —, um zum Opfer zu fahren. Nicht umsonst wird hier für „Lied“ der Ausdruck *bráhman* gebraucht, der mit Vorliebe erscheint, wenn von der magischen Wirkung des Liedes die Rede ist. Was aber dem Liede diese geheime Kraft verleiht, das ist die Wahrheit.

Die Wahrheit hat für die Götter noch eine ganz andere Bedeutung. Wenn der vedische Inder seinen Göttern Opfer darbringt, so sucht er sie dadurch zu erfreuen, sie seinen Wünschen günstig zu stimmen. Daneben aber tritt deutlich auch der Gedanke hervor, daß das Opfer den Gott sättigt und stärkt. Das gilt insbesondere von der Darbringung des Soma, des Rauschtranks; im Rausche des Soma erschlägt Indra die Feinde der Arier. Der typische Ausdruck für die Stärkung, die durch die Opfergabe bewirkt wird, ist „wachsen, groß werden“ (*vr̥dh*). „Trinke, wachse, dein sind ja die gepreßten Somatränke, o Indra, wie einstmals, so jetzt“, läßt der Dichter 3, 36, 3 den Indra ein¹⁾. Aber die Stärkung der Götter erfolgt nicht durch die materielle Opfergabe allein. An zahllosen Stellen heißt es, daß die Götter durch die Lieder, die Preisgesänge, die Sprüche „wachsen“. „Durch Preislieder gewachsen, schlugst du den Dämon, der sich unsterblich dünkte, hinab“, wird 2, 11, 2 von Indra gerühmt²⁾. Ich halte es für gänzlich verkehrt, wenn man das Wachsen des Gottes durch das Preislied als eine Stärkung seines subjektiven Kraftgefühls erklärt. Das ist modern gedacht. Das „Wachsen“ durch das Lied steht auf derselben Stufe wie das Wachsen durch die beim Opfer dargereichte Speise. Ganz klar und deutlich heißt es von Indra 6, 24, 7: „Wenn er auch groß ist, soll doch sein Leib noch wachsen, gepriesen durch Loblieder und Gesänge³⁾.“ Das Lied, das zum Preise eines Gottes ertönt, übt also auf ihn eine magische Wirkung aus; es stärkt ihn wie eine Speise, die er verzehrt. Natürlich ist auch hier das eigentlich Stärkende, das dem Kultlied innewohnende *Ṛta*, die Wahrheit. „Der Wahrheit Weisungen machen mich wachsen“, sagt Indra 8, 100, 4 von sich selbst⁴⁾, und auch das häufige Beiwort der Götter *ṛtāvṛdh*, „durch die Wahrheit wachsend“, ist sicherlich oft im

¹⁾ *pibā vārdhasva tāva ghā sūtāsa indra sómāsaḥ prathamā utémī.*

²⁾ *āmartyaṃ cid dāsām mānyamānam āvābhīnad ukthair vāvṛdhānāḥ.*

³⁾ *vr̥ddhāsya cid vardhatām asya tanāḥ stómebhīr ukthais ca śasyāmānā.*

⁴⁾ *ṛtāsya mā pradīśo vardhayanti.*

Hinblick auf die Wahrheit des Kultliedes gebraucht; so wenn 10, 65, 3 ein Dichter sagt: „Diesen Allgöttern, die durch die Wahrheit wachsen, lasse ich, der ich die Wahrheit kenne, Preislieder aufsteigen¹⁾.“ Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Wahrheit des Kultliedes nur ein Teil der Wahrheit ist. Wenn daher Götter, denen der Schutz dieser Wahrheit im täglichen Wandel der Menschen anvertraut ist, wie Varuṇa oder Mitra, „durch die Wahrheit wachsend“ genannt werden, so werden wir den Grund in ihrer innigen Verbundenheit mit der Wahrheit im allgemeinen Sinne sehen müssen.

Ähnlich liegt die Sache, wenn die Götter *ṛtājāta*, „aus der Wahrheit geboren“, genannt werden. Wenn Agni, der Gott des Feuers, das Beiwort erhält, so mag das um der kultischen Wahrheit willen geschehen. Nach indischer Vorstellung genügt die manuelle Handlung, das Reiben der Hölzer, nicht, um das göttliche Feuer zu entzünden; es sind Lieder oder Sprüche nötig, um die Epiphanie des Gottes zu bewirken. „Der Glanz des Gottes ist in voller Schönheit sichtbar geworden; die Gedanken der Wahrheit haben ihn hergeführt“, beginnt ein Lied²⁾.

Die vedische Sprache liebt es aber auch, den Gott auf den Begriff zurückzuführen, der den Grundzug seines Wesens bildet, und zwar meist unter dem Bilde der Kindschaft. Indra, der die Gestalt und Kraft eines Riesen hat, wird „der Sohn der Stärke“ (*śávasaḥ sūnúḥ*) genannt. So sind andere Götter auch „aus der Wahrheit geboren“ genannt, weil die Wahrheit ihr ganzes Wesen füllt. „Wahrheit sind die Götter, Unwahrheit die Menschen“, sagen spätere vedische Texte³⁾.

Es ist nicht zu verwundern, daß uns die Wahrheit, der die Götter ihre Größe, ja ihr Dasein verdanken, schließlich auch als welt-schaffendes Prinzip entgegentritt. Durch das Rta ist die Welt entstanden, durch das Rta hat dieser oder jener Gott dreifach Himmel und Erde gebreitet. Nicht der Wille ist es, der die Welt ins Leben rief, sondern die Kraft des wahr gesprochenen Wortes. Daß das Rta hier in der Tat die Wahrheit und nichts weiter als

¹⁾ *tésām hi mahná mahatām anarvánām stómāñ iyarmy ṛtajñā ṛtāvrđhām.*

²⁾ 1, 141, 1: *bāl itthā tād vápuṣe dhāyi darśatām devāsya bhárgaḥ sáhaso yáto jāni | . . . ṛtāsya dhénā anayanta sasrūtāḥ.*

³⁾ ŚBr. 1, 1, 1, 4; 3, 3, 2, 1; 3, 9, 4, 1: *satyam eva devā anṛtaṁ manuṣyāḥ*; ŚBr. 1, 1, 2, 17: *satyam devā anṛtaṁ manuṣyās tat satyenaivaitad gṛhṇāti*; AB. 1, 6, 7: *satyasamhitā vai devā anṛtasamhitā manuṣyā itī*. Vgl. auch Nārada I 215: *satyam devāḥ samāsena manuṣyās tv anṛtaṁ smṛtam.*

die Wahrheit ist, beweisen andere Stellen, wo es z.B. von Agni heißt, daß er „durch wahre Sprüche Himmel und Erde stützte¹⁾“; und in einem späteren Text wird erzählt, daß Prajāpati, der Schöpfer, mit einer aus drei Worten bestehenden Formel, die ausdrücklich als Wahrheit bezeichnet wird, Erde, Luftraum und Himmel schuf²⁾.

Und wie durch die Wahrheit die Welt entstanden ist, so wird sie durch die Wahrheit erhalten: Rta leuchten die Morgenröten³⁾, Rta strömen die Flüsse, Satya breitet die Sonne aus⁴⁾. Hier zeigt, wie schon S. 15 bemerkt, die Nebeneinanderstellung von *ṛtá* und *satyá*, daß das Rta nur die Wahrheit sein kann; und deutlicher noch tritt hervor, was gemeint ist, in späteren Stellen, wo nur von dem eindeutigen *satyá* die Rede ist: „Durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit leuchtet am Himmel die Sonne, Wahrheit ist das Fundament der Rede, auf die Wahrheit ist das All gegründet⁵⁾.“ Und noch in viel späterer Zeit weist der Richter den Zeugen, ehe er seine Aussage macht, auf die Heiligkeit der Wahrheit mit den Worten hin: „Durch die Wahrheit glüht die Sonne, durch die Wahrheit leuchtet der Mond, durch die Wahrheit weht der Wind, durch die Wahrheit trägt die Erde⁶⁾.“ Dem arischen Inder galt also die Wahrheit als die höchste Macht, als die letzte Ursache alles Seins.

Man hat das Rta in Indien niemals personifiziert; kultische Verehrung hat es nicht genossen. Wohl aber ist es, sozusagen, materialisiert worden, und das hat weiter zu einer Lokalisierung geführt. Unzählige Male ist von dem Sitze des Rta, der Stätte des Rta,

¹⁾ 1, 67, 3 (5): *prthivīm tastāmbha dyām māntrebhiḥ satyaḥ*.

²⁾ Lüders bezieht sich hier wohl auf Maitr. Up. 5, 6: *atha vyāttaṃ* (Deussen liest: *avyāhṛtaṃ*) *vā idam āsīt satyaṃ prajāpatis tapas taptvā anuvyāharad bhūr bhuvah svar*. Deussen (S. 333): „Uausgesprochen, fürwahr, war diese Welt. Er aber, die Realität, Prajāpati, nachdem er Tapas geübt hatte, sprach er sie aus: Die Erde, den Luftraum, den Himmel.“

³⁾ 4, 2, 19: *ṛtām avasrann uśāso vibhātīḥ*.

⁴⁾ 1, 105, 12 (vgl. oben S. 15 Anm. 1).

⁵⁾ MNār. Up. 63, 2 (= Āndhra-Rezension 79, 2): *satyena vāyur āvāti satyenādityo vocate divi satyaṃ vācaḥ pratiṣṭhā satye sarvaṃ pratiṣṭitam*.

⁶⁾ Viṣṇu VIII 27–30: *satyenādityas tapati satyena bhāti candramāḥ | satyena vāti pavanah satyena bhūr dhārayati*. (Vgl. Nārada I 213: *bhūr dhārayati satyena satyenodeti bhāskarāḥ | satyena vāyuh plavate satyenāpaḥ svavanti ca*. — Ermahnungen an die Zeugen, bei der Wahrheit zu bleiben, s. Manu VIII 79–101, Yājñav. II 73–75, Nārada I 198–228, Viṣṇu VIII 19–37, Gautama XIII 12–23, Āpastamba II 11, 29, 7–10, Baudhāyana I 10, 19, 10–12, Vasiṣṭha XVI 32–34.)

dem Schoße des Rta die Rede. Er ist in sehr weiter Ferne. „Herbei komme Indra“, heißt es z. B. 4, 21, 3, „vom Himmel oder von der Erde, schnell vom Ozean oder vom Nebelraum, von der Sonne, uns zu helfen mit den Maruts, oder von der jenseitigen Ferne (*parāvāt*), dem Sitz des Rta¹⁾.“ Anderswo wird unterschieden der große Himmel (*dīv*), die Erde und der Sitz des Rta. Und Varuṇa sagt 4, 42, 4 von sich selbst: „Ich befestigte den Himmel an dem Sitze des Rta²⁾.“ Nun ist *dīv* immer der sichtbare Himmel. Der Sitz des Rta, an dem der Himmel befestigt ist, liegt also jenseits, *parāvāt*, wie es vorher hieß. Von diesem Sitz des Rta ziehen die Morgenröten aus: „Von dem Sitze des Rta sich erhebend, wie Herden von Kühen ziehen die Morgenröten dahin³⁾.“ „Wenn Agni aufflammt (d. h. am frühesten Morgen), freuen sich die roten Morgenröten im Schoße der Wahrheit⁴⁾.“ Von dort gehen auch die Sonnenrosse aus: „Die geflügelten Rosse eilten herbei vom Sitze des Rta⁵⁾.“ Dort am Sitz des Rta weilen auch die Götter: „Der Soma geht, des Weges kundig, dahin, wo er die Götter trifft, zu sitzen auf dem Schoß des Rta⁶⁾“ usw.

Die Stätte, der Sitz des Rta ist nach solchen Stellen also unzweifelhaft jenseits der sichtbaren Welt, an der höchsten Stelle, im dritten Himmel, wie es anderswo heißt. Dürfen wir nun auch hier von einer Stätte, einem Schoße der Wahrheit reden?

Ein solcher Ausdruck mag uns befremdend erscheinen. Dem Inder ist er geläufig. In späterer Zeit hat man immer mehr übereinanderliegende Welten angenommen. In den späteren vedischen Schriften sind es häufig sieben, die sich eine über die andere schichten. Die höchste von ihnen aber ist der *satyaloka*, was nur „Welt der Wahrheit“ bedeuten kann. Dieser *satyaloka* ist, wie übrigens schon Geldner (im Glossar) vermerkt hat, die Fortsetzung des alten *ṛtasya śādas*, des „Sitzes der Wahrheit“. Man denkt sich nun diese Wahrheit als eine ungeheure strahlende Lichtmasse; Licht und Wahrheit sind für den Inder identisch wie Dunkel und Lüge. Diese transzendente Wahrheit aber ruht in dem ewigen Urquell, in dem Wasser jenes Lebensbornes, der sich, wie wir sahen, im obersten

¹⁾ *ā yātv indro divā ā prthivyā māṣū samudrād utā vā pūriṣāt | svāṇarād āvase no marūtān parāvāto vā śādanād ṛtasya.*

²⁾ *dhārāyaṃ divaṃ śādana ṛtasya.*

³⁾ 4, 51, 3: *ṛtasya devīḥ śādaso budhānā gāvām nā sārgā uśāso jarante.*

⁴⁾ 10, 8, 3: *asya pātman āruṣīr āsvabudhṇā ṛtasya yónau tanvō juṣanta.*

⁵⁾ 1, 164, 47: *tā āvaritrant śādanād ṛtasya.*

⁶⁾ 3, 62, 13: *sómo jigāti gātūvid devānām eti niṣkṛtām | ṛtasya yónim āśadam.*

Himmel, in Svarṇara, befindet. An soundsovielen Stellen ist *ṛtāsya yōni*, „der Schoß der Wahrheit“, einfach eine Bezeichnung des Wassers, besonders da, wo von dem Mythos die Rede ist, daß Agni, das Feuer, im Wasser verborgen lag, bis die Götter ihn fanden. Man braucht nur zwei Stellen miteinander zu vergleichen: 3, 1, 3 „Die Götter fanden den Agni in den Wassern, in dem Werke der Schwestern¹⁾“, und 3, 1, 11: „In der weiten Unendlichkeit wuchs der Große, denn die vielen Wasser, die glänzenden, waren mit ihm; in dem Schoße der Wahrheit lag Agni, in dem Werke der Schwestern²⁾.“ Und das stimmt genau mit den Angaben der ältesten Interpreten überein. Im Naighaṇṭuka (1, 12) wird *ṛtāsya yoni* als *udaka* „Wasser“ erklärt. Das Zeugnis der alten Theologen, das man bis jetzt einfach abgelehnt oder unbeachtet gelassen hat, wird also vollauf bestätigt.

Jedenfalls aber ist überall, wo vom Sitz oder dem Schoß oder der Stätte des Rta die Rede ist, das Rta nur die Wahrheit. Nirgends ist der „Sitz des Rta“ die Opferstätte, als die Stätte der Opferordnung, wie man bisher angenommen hat. Mit dem Opfer hat der Begriff des Rta, soviel ich sehe, in den vedischen Hymnen überhaupt nichts zu tun. Niemals ist dort der Schoß des Rta etwas anderes als jene Wasserflut im höchsten Himmel, am Nabel der Welt.

Schließlich ist auch die transzendente Wahrheit dem Auge des Sterblichen nicht ganz verborgen. „Was die Wahrheit (*satyam*) ist“, heißt es noch in den Upaniṣads, „das ist die Sonne dort³⁾.“ Aber auch die Sonne ist doch nur ein Abglanz der höchsten, reinen Wahrheit. Erst wenn in der letzten Stunde die Seele den Körper verläßt, schaut man rein und unverhüllt die Wahrheit hinter der Decke der Sonne. Das drückt jener schöne Spruch aus, den der Sterbende flüstern soll, der Spruch, mit dem er Pūṣan, den seelengeleitenden Gott, bittet:

„Mit einer Schale ganz aus Gold der Wahrheit Antlitz ist verdeckt. Die heb hinweg, o Pūṣan, mir, auf daß ich schaue wahrheitstreu⁴⁾.“

¹⁾ *āvinānā u darśatām apsv āntār devāso agnīm apāsi svāśṛṇām.*

²⁾ *urāi mahāṁ anibādhē vavardhāpo agnīm yaśāsaḥ sām hi pūrvīḥ | ṛtāsya yōnāv aśayad dāmūnā jāmūnām agnir apāsi svāśṛṇām.*

³⁾ Bṛh. Up. 5, 5, 2: *tad yat tat satyam asau sa ādityaḥ*; ŚBr. 6, 7, 1, 2: *tad yat satyam | asau sa ādityaḥ*; 14, 1, 2, 22: *satyam eṣa ya eṣa tapati.*

⁴⁾ Bṛh. Up. 5, 15, 1 (= Īsop. 15, vgl. Maitr. Up. 6, 35): *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitaṁ mukham | tat tvam pūṣann apāvṛṇu satyadharmāya dṛṣṭaye.*

Diese Vorstellungen von der Wahrheit sind nicht erst in Indien entstanden; sie finden sich auch bei dem iranischen Brudervolke. Wie im Veda das Rta, so ist im Avesta das Aša der Mittelpunkt des Denkens. Aša ist dem Worte wie der Sache nach mit dem Rta identisch. Wenn daher meine Auffassung des Rta als Wahrheit richtig ist, so ist a priori wahrscheinlich, daß sie auch für das awestische Aša gilt. Nun soll auch im Avesta *aša* die ewige Ordnung, zunächst kosmisch, dann auch rituell und ethisch sein. Allein diese Erklärung steht ganz unter dem Banne der falschen Deutung des vedischen *ṛtā*. Wer das Avesta unbefangen liest, kann unmöglich verkennen, daß auch hier *aša* überall die Wahrheit ist. Die ganze zoroastrische Religion wird beherrscht von dem Gegensatz von *aša* und *druj*. Kein Mensch aber kann bezweifeln, daß *druj* auch in seinem Ursprunge nicht die Störung der Ordnungen der Natur, sondern, wie der Name sagt, die Lüge ist. Es ist dasselbe wie das indische *drūh*. Der Gegensatz zur Lüge aber ist die Wahrheit.

Wir gelangen also ganz unabhängig zu demselben Ergebnis. Dazu kommen aber in diesem Falle noch zwei äußere Zeugnisse. Das Aša ist, wie eingangs erwähnt, als Aša Vahišta, „die beste Wahrheit“, einer der Aməša Spəntas, der Helfer und Berater des Ahura Mazda, geworden. Plutarch gibt nun diesen Namen durch ἀλήθεια wieder; und viel später braucht al-Beruni das arabische Wort für Wahrheit dafür¹⁾.

Die Vorstellung von dem Rta ist also nicht erst in Indien entstanden, sondern geht in die indoiranische oder arische Zeit zurück. Wahrscheinlich gehört auch die Vorstellung von der himmlischen Heimat des Rta bereits dieser Zeit an. Jedenfalls ist im Avesta Aša der Name des Paradieses, das die Hoffnung der Gläubigen bildet. Neu ist im Avesta nur die Personifizierung als Aša Vahišta.

¹⁾ (Aus Lüders' Materialien:) Plutarch de Iside et Osiride cap. 47 (ed. Parthey S. 82 = Moralia rec. G.N. Bernardakis Vol. II, p. 520): καὶ ὁ μὲν (᾽Ωρομάζης) ἕξ θεοῦς ἐποίησε, τὸν μὲν πρῶτον εὐνομίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τὸν δὲ λοιπὸν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν. Das ist eine Liste der sechs Aməša Spəntas; der zweite, Aša Vahišta, entspricht dem Gotte der Wahrheit Plutarchs. — Al-Beruni in seiner Chronologie orientalischer Völker, hrsg. v. Sachau (Text p. 419 lin. IV ff., Übers. S. 204, l. 35 ff.) sagt: „Die Bedeutung dieses Namens

(Ardibahišt = Aša Vahišta) ist ‚die Wahrheit (الصدق), ist gut‘, nach einer anderen Erklärung aber ‚sie ist die Äußerste des Guten!.“ [Vgl. ferner Andreas-Wackernagel, NGGW 1911 S. 28 ff.]

III

Es ist also die Wahrheit, die Varuṇa und Mitra schützen, der eine im Wasser, der andere wahrscheinlich im Feuer. Wie kommt das? Bleiben wir zunächst einmal bei Varuṇa. Es genügt nicht zu sagen: die Wahrheit ruht ja im Himmelsborn, also muß auch der schützende Gott im Wasser sein. Dann müßte ja auch Mitra, der ebenfalls die Wahrheit schützt, seinen Sitz im Wasser haben. Wir sollten weiter Varuṇa nur in den Himmelswassern erwarten; er weilt aber gerade auch in den Wassern auf Erden. Hier muß offenbar eine noch innigere Verbindung bestehen, und ich finde des Rätsels Lösung in dem Satze: Varuṇa, der die Wahrheit schützt und in den Wassern wohnt, ist der Eidgott; denn beim Wasser hat man in der ältesten Zeit geschworen. Wir sind in der glücklichen Lage, das letztere beweisen zu können¹⁾.

Noch heute gibt es in Nordindien eine Form des Eides, bei der der Schwörende in einen Kreis tritt, der aus ausgestreutem Kalbsmist auf dem Boden hergestellt ist und in dem ein Gefäß mit Wasser steht²⁾. Wenn möglich, nimmt man heiliges Gangeswasser. Das gleiche sagen schon die mittelalterlichen Rechtsbücher: der Eid soll geleistet werden in der Frühe „angesichts von Wasser“ (*apām ante*)³⁾. Die Nāradaśmr̥ti nennt drei Arten des Eides, den beim Feuer (*agni*), beim Wasser (*ambu*) und beim Verdienst (*sukṛta*)⁴⁾. Nach der Erklärung Vācaspatimiśras taucht der Schwörende beim Wassereide⁵⁾ die Hand in heißes Wasser mit den Worten: „Das

¹⁾ Über den vedischen Eid s. Oldenberg, Rel. d. Veda⁴, S. 518 ff.; Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, S. 395 f.; Jolly, Recht und Sitte, S. 144.

²⁾ Crooke, Popular Religion and Folklore of Northern India, II 42.

³⁾ ApDh. II 11, 29, 7: *puṇāyāgne prētar agnāv iddhe 'pām ante rājaty ubhayataḥ samākhyāpya sarvānumate mukhyaḥ satyaṃ praśnaṃ brūyāt*; Bühler (SBE II 170): „A person who is possessed of good qualities (may be called as a witness and) shall answer the questions put to him according to truth on an auspicious day, in the morning, before a kindled fire, standing near (a jar full of) water, in the presence of the king, and with the consent of all (of both parties and of the assessors), after having been exhorted (by the judge) to be fair to both sides.“ (Vgl. Jolly, Recht und Sitte, S. 141).

⁴⁾ I 239: *yuktiṣv apy asamarthāsu śapathair enam ardayet | deśakālabal-āpekṣam agnyambusukṛtādibhiḥ*.

⁵⁾ V. deutet in Vyavahāracintāmaṇi zum zitierten Verse der Nāradaśmr̥ti *śapatha* ausdrücklich als Eid; man dürfe die Bekräftigung durch das Berühren von Wasser nicht auf das Ordal (*divya*) beziehen: *na tv agnyādikam iha divyaṃ grāhyaṃ tasya śapathāmyatvād iti vakṣyate*. Ausdrücklich unterschieden zwischen *śapatha* und *divya* wird auch Nārada I 247.

Wasser soll mich nicht angreifen¹⁾.“ In anderen Fällen trinkt der Schwörende geweihtes Wasser²⁾. Wenn der Schwur falsch gewesen ist, soll dieses Wasser Erkrankungen oder sonstige üble Folgen für den Meineidigen hervorrufen.

Aus sehr alter Zeit stammt die Beschreibung eines Eides im Ritual, der im Aitareyabrāhmaṇa sein frühes Vorbild hat. Bei dem sogenannten Tānūnaptra³⁾, einer das Somaopfer einleitenden Zeremonie, leisten die Priester zusammen mit dem Opferherrn, dem Veranstalter des Opfers, eine Art Verbrüderungseid. Sie schwören, daß sie den ganz ihrer Macht überlassenen Opferherrn nicht durch absichtlich falsch vollzogene Handlungen schädigen wollen. Die Beteiligten berühren dabei mit der Hand wallendes Wasser (*madantī*)⁴⁾. In dem Vorbild zu dieser Zeremonie im Brāhmaṇa heißt es, daß die einen Schwur Leistenden — es sind hier Götter — ihren Leib „in das Haus König Varuṇas“ (*varuṇasya rājño grhe*)⁵⁾ legen.

Dazu stimmen auch die vedischen Lieder. So heißt es AV. 19, 44, 8—9: „Viel Unwahres sagt hier der Mensch, o Varuṇa. Davon, du tausendkräftiger, löse uns, löse uns von der Not. Wenn wir schwören, indem wir sagen: 'o ihr Wasser, o ihr Unverletzlichen, o Varuṇa', davon, du tausendkräftiger, löse uns, löse uns von der Not⁶⁾.“

Und noch deutlicher spricht von dem Wassereide ein anderes

¹⁾ (*agnir me dor nopasthāsyati*) *jalam na mā ākarṣayisyatīty agnījalayor hastaprakṣepaḥ*. (Stellen aus Vyavahāracintāmaṇi nach Rocca, Giudizio di Dio, S. 13).

²⁾ Zu unterscheiden von dem unten erwähnten Wasserordal. Vgl. Jolly a.a.O. S. 112.

³⁾ Vgl. Hillebrandt, Ritualliteratur (Grundriß), S. 127; A. B. Keith, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads, S. 327; Caland-Henry, L'Agnistoma, S. 64f.; S. Lévi, La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas, S. 73 (Textauszüge), 127; AB. I 24 (ed. Aufrecht, S. 20, dazu S. 435, Übersetzung Keith, S. 126, Übers. Haug II, S. 53 ff.); ApŚ. XI 1, 2 ff.

⁴⁾ Lüders schreibt: „Die sieben Priester müssen dabei ihre Hand in einen mit Wasser gefüllten Kupferkessel, die *madantī*, stecken...“ Dies dürfte zurückgehen auf Haug, Übers. II, S. 54, wo *madantī* als „copper vessel“ gefaßt ist; Hillebrandt übernahm dies „Varuṇa und Mitra“, S. 20, wo er über die Zeremonie nach Haugs Beschreibung berichtet. Gegen Haugs Erklärung schon Weber, Ind. Stud. 9 („Über Haugs Aitareya Brāhmaṇa“), S. 215: *madantī* = kochendes Wasser.

⁵⁾ D. h. in Wasser. So schon Haug a.a.O. Vgl. AV. 7, 83, 1: *apsū te rājan varuṇa grhō hiraṇyāyo mitāḥ*, „in die Wasser ist, o König Varuṇa, dein goldenes Haus gebaut“.

⁶⁾ *bahv idāṃ rājan varuṇāṅtam āha pāruṣaḥ | tasmāt sahasravīrya muñcā naḥ pāry āmhasaḥ || yād āpo aghnyā īti vāruṇēti yād ūcimā | tasmāt sahasravīrya muñcā naḥ pāry āmhasaḥ*.

Lied (AV. 4, 16), dessen Sinn man allerdings bisher gänzlich verkannt hat¹⁾. Zuerst wird Varuṇa verherrlicht:

„2. Wenn einer steht oder geht oder heimlich schleicht, wenn zwei zusammengekommen sich beraten, der König Varuṇa weiß das als Dritter.

3. Die Erde hier gehört dem König Varuṇa und der ferne Himmel dort oben. Die beiden Meere sind Varuṇas Bauchseiten; er ist auch in diesem wenigen Wasser verborgen.

4. Und sollte einer über des Himmels Enden hinausschleichen, er käme nicht frei von König Varuṇa. Vom Himmel her wandern seine Späher; mit tausend Augen beschauen sie die Erde.

5. Alles schaut Varuṇa, was zwischen Himmel und Erde ist und was darüber. Er hat gezählt das Augenblinzeln der Menschen; wie ein Spieler die Würfel, so zählt er sie²⁾.“

Dann wird Varuṇa selbst angeredet:

„6. Dreimal sieben Schlingen sind dir, o Varuṇa, die sollen binden ihn, der die Unwahrheit spricht, aber freilassen den Wahrheitssprecher.

7. Mit hundert Schlingen binde diesen Mann, o Varuṇa. Nicht entgehe dir der Lügner, o Menschen Beschauender. Dasitzen soll der Schurke mit gelockertem Bauche wie ein Topf, dem die umschlingenden Riemen abgesprungen sind.

8. 9. Mit den Schlingen, die längs gehen und die quer gehen, mit den göttlichen und menschlichen Fesseln, mit allen diesen binde ich dich N.N. aus der Familie N.N., Sohn des N.N.³⁾.“

¹⁾ Eine Zusammenstellung der zahlreichen Übersetzungen und Besprechungen des Liedes s. Whitney's Atharvaveda-Übersetzung, Bd. I, S. 176. Vgl. neuerdings H. Lommel, ZDMG 92 (1938) S. 452—463.

²⁾ *yās tiṣṭhati cārati yās ca vāncati yó nilāyaṃ cārati yāḥ pratāṅkam | dvaṁ saṃniśādyā yān mantrāyete rājā tād veda vāruṇas tṛtīyaḥ || utēyaṃ bhūmir vāruṇasya rājña utāsaiḥ dyaūr bhṛatī dūrēantā | utó samudraṁ vāruṇasya kukṣi utāsmīn āpa udakē nīlināḥ || utā yó dyām atisārpāt parāstān nā sā mucyātai vāruṇasya rājñāḥ | divā spāsāḥ prā carantīdām asya sahasrākṣā āti paśyanti bhūmim || sārvaṃ tād rājā vāruṇo vī caṣṭe yād antará ródasi yāt parāstāt | sāmṁkhyātā asya nimtṣo jānānām akṣān iva svaghnī nī minoti tāni ||* — Zur Übersetzung von nī minoti vgl. Lüders, Philol. Ind. 164. (P. Thieme konjiziert nī cinoti).

³⁾ *yé te pāsā varuṇa sapṭāsapta tredhā tiṣṭhanti viṣitā rūśantaḥ | sināntu sārve āṇṭaṃ vādantaṃ yāḥ satyāvādy āti tāṃ sṛjantu || śatēna pāsair abhī dhehi varuṇainam mā te mocy anṛtavān nṛcakṣaḥ | āstāṃ jālmā udāraṃ sraṃsayitvā kōśa ivābandhrāḥ parikṛtyāmānaḥ || yāḥ samāmyō vāruṇo yō vyāmyō yāḥ saṃdeśyō vāruṇo yō videsyāḥ | yō daivō vāruṇo yās ca mānuṣaḥ ||*

Man hat die letzten Strophen als eine Verwünschung aufgefaßt und geglaubt, daß hier zwei Lieder zusammengeschweißt seien, ein Preislied auf Varuṇa und ein Verwünschungszauber, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten. Davon kann keine Rede sein. Das ganze Lied sind die Worte, mit denen der Richter vor Ablegung des Eides den Schwörenden ermahnt, die Wahrheit zu sagen. Nur dem Lügner werden ja die Fesseln Varuṇas angedroht, und die Worte: „er ist auch in diesem wenigen Wasser verborgen“ weisen deutlich darauf hin, daß auch hier ein Topf mit Wasser gefüllt vor dem Schwörenden stand¹⁾. Zu alledem gibt auch der spätere Kommentar die richtige Erklärung; man hat seine Worte allerdings gründlich mißverstanden.

Eng mit dem Wassereide verbunden ist das Wasserordal; in den Gesetzbüchern gehen die Ausdrücke für Eid und Ordal oft durcheinander. Die Beschreibung, die Yājñavalkya (II 108f.) von dem Wasserordal gibt, möge hier als Beispiel dienen:

„Durch die Wahrheit schütze du mich, o Varuṇa.“ Nachdem er mit diesen Worten das Wasser angerufen hat, soll er die Schenkel eines Mannes fassen, der bis an den Nabel im Wasser steht, und (dabei selbst) ins Wasser tauchen. Ein anderer behender Mann soll einen zu gleicher Zeit abgeschossenen Pfeil herbeibringen, und wenn er den Beschuldigten noch mit untergetauchtem Körper vorfindet, so soll dieser gereinigt sein²⁾.“

tais tvā sārvaīr abhī syāmi pāsāir asāv amuṣyāyaṇāmamuṣyāḥ putra | tān u te sārvaṇ amusāmdīśāmi.

¹⁾ (In den Materialien erhaltenes Fragment:) Schon Roth hatte (Abhandl. über den Atharvaveda, S. 30) durchaus richtig empfunden, daß die Strophen über die Allwissenheit Varuṇas, die zu dem Schönsten gehören, was die vedische Dichtung überhaupt hervorgebracht hat, im Grunde eine ganz unpassende Einleitung zu einem Verfluchungsliede seien. Er glaubte sie als Fragment älterer Lieder erklären zu müssen, mit denen man das Zauberlied aufgeputzt habe. Allein für diese Annahme fehlt, wie Bloomfield, *Hymns of the AV.*, SBE XLIII (1897), S. 389, bemerkt hat, jeder Anhaltspunkt; die Strophen 1–5 kommen nur hier vor. Bei meiner Auffassung des Liedes ist aber das von Roth betonte Mißverhältnis gar nicht vorhanden; im Munde des Richters ist der feierliche Hinweis auf die Allwissenheit Varuṇas eine Vermahnung an den Schwörenden, die Wahrheit zu sprechen. Man kann damit die Rede vergleichen, die der Richter auch *Manu* 8, 80 ff. an die Zeugen richtet, che sie ihre Aussagen machen. Daß sie an Wucht der Sprache und des Gedankens hinter den vedischen Versen zurückbleibt, bedingt einen prinzipiellen Unterschied nicht.

²⁾ *satyena mābhīrakṣasva varuṇety abhiśāpya kam | nābhīdaghnoda-kasthasya grhītvorū jalam viśet || samakālam iṣum muktam ānayed yo javī naraḥ | gate tasmīn nimagnāṅgaṃ paśyec cec chuddhīm āpnuyāt.* (Lesarten bei Stenzler: 108a mābhīrakṣa tvam, 109a ānīyāṇyo).

Auch hier wird in dem Gebete Varuṇa ausdrücklich als der im Wasser befindliche Gott genannt, der die Wahrheit kundtun soll. Was immer der Ursprung des Gottesurteils gewesen sein mag, im indischen Mittelalter herrschte zweifellos der Gedanke, daß Varuṇa den Meineidigen ausstoße aus seinem Reiche. Gewissermaßen ein Gegenstück dazu bildet die Sage von den frommen Königen Dilīpa und Prthu Vaiṇya¹⁾, die auf dem Wasser fahren konnten, weil sie Wahrheitsprecher waren, wie ähnlich Yudhiṣṭhira's Wagen ungehemmt über die Erde fährt, bis jener eine Lüge spricht, worauf sofort der Wagen einsinkt²⁾).

Zu dem Schwure beim Wasser gehört ferner auch noch eine andere Sitte, die sich in Indien und überall, wo indische Kultur hingedrungen ist, nachweisen läßt, die aber bisher noch nicht erklärt worden ist: die Ausgießung von Wasser bei einer Schenkung³⁾. Die Schenkung wird als ein Vertrag aufgefaßt. Von der „Lüge bei der Schenkung“ ist in alten Formeln die Rede, die sich mit Sicherheit bis in die indoiranische Zeit hinauf verfolgen lassen⁴⁾. Beispiele für die Sitte bieten die Inschriften zu Tausenden von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten. Die Sitte ist so gang und gäbe, daß es in den Inschriften oft nur heißt, der König habe das Geschenk *udakādiṇ* „mit Wasser usw.“ gegeben. Das Wasser wurde auf die Hand des Empfängers oder auf die Erde gegossen⁵⁾. In einem der schönsten Reliefs von Bharhut ist Anāthapadika dargestellt, wie er das Jetavana dem Buddha schenkt und die Schenkung durch das Ausgießen von Wasser aus einem teetopfförmigen Gefäße bekräftigt⁶⁾).

Nur eine Abart der Schenkungszeremonie ist es, wie der Name zeigt, wenn Schutzflehenden dadurch Sicherheit gewährt wird, daß man Wasser in die Hand nimmt und es auf das Haupt des Bittenden gießt. Diese Zeremonie heißt *abhayaḍāna*, „das Schenken der Furchtlosigkeit“. Eine Schenkung ist auch die Übergabe des Knaben durch die leiblichen Eltern bei der Adoption, und auch

¹⁾ Mbh. 7, 61, 9f. bzw. 7, 69, 9. ²⁾ Hopkins, JAOS 1910, S 38.

³⁾ (Lüders:) „Ganz falsch erklärt von Kern, Buddhismus I 117.“

⁴⁾ Lüders, Eine arische Anschauung über den Vertragsbruch, SBAW 1917, S. 347—374.

⁵⁾ Vgl. z.B. Jāt. VI 344, 10ff. Dort nimmt der König eine goldene Kanne voll duftenden Wassers und gießt Wasser auf die Hand des die Gabe empfangenden Kaufmanns (*hatthe udakaṃ pātetvā*), wobei er die Schenkung des Dorfes ausspricht.

⁶⁾ Vgl. Cunningham, The Stūpa of Bharhut, S. 84 und Pl. XXVIII; Lüders, List of Brāhmī Inscriptions, Nr. 731.

diese findet unter Ausgießung von Wasser statt, wie wir aus Manu 9, 168 erfahren: „Der (dem Empfänger) gleiche Sohn, den die Mutter oder der Vater in Zeiten der Not mit Wasser liebevoll geben, gilt als der adoptierte Sohn¹⁾.“ Keiner weiteren Erklärung bedarf endlich nach dem bisher Gesagten die Rolle des Wassers bei der Sklavenfreilassung: der Sklave nimmt einen Topf mit Wasser, in dem Gras und Blumen schwimmen, auf die Schulter, der Herr nimmt den Topf herunter und zerbricht ihn, indem er das Haupt des Freizulassenden mit dem Wasser besprengt. Dabei erklärt er ihn dreimal für frei²⁾.

Auf die Frage, warum denn die Inder beim Wasser geschworen haben, geben die Quellen keine direkte Antwort. Die Erklärungen der vorhin erwähnten Tānūnaptra-Zeremonie machen durchaus den Eindruck, als ob die Inder es schon in früher Zeit nicht mehr gewußt hätten. Aber indirekt läßt sich vielleicht doch eine Antwort geben.

Es steht fest, daß nach ältester indischer Anschauung, die bei andern indogermanischen und nicht-indogermanischen Völkern wiederkehrt, der Eid eine Selbstverfluchung ist für den Fall, daß der Sprecher die Unwahrheit sagt. Das geht schon daraus hervor, daß „er schwört“ schon vedisch *sápate* heißt, was wörtlich bedeutet: „er verflucht sich“. Das Wasser beim Eide wird also etwas mit dieser Selbstverfluchung zu tun haben. Und das wird durch etwas anderes bestätigt. Auch bei der feierlichen Verfluchung nimmt man Wasser in die Hand, und dieses Wasser ist ein höchst gefährlicher Stoff; man darf es nicht auf die Erde verschütten, denn es würde die Saat vernichten. Das Fluchwasser ist also ein todbringendes Wasser³⁾.

¹⁾ *mātā pitā vā dadyātām yam adbhiḥ putram āpadi | sadṛśam prītisaṃyuktam sa jñeyo datrimaḥ putraḥ.*

²⁾ Nārada V 42f.: *svadāsam icched yaḥ kartum adāsam prītimānasah | skandhād ādāya tasyāsau bhīndyāt kumbham sahāmbhasā || sāksatābhiḥ sapuṣpābhir mārḍhavy adbhīr avākīret | adāsa iti coktvā triḥ prāṇmukham tam athotsrjet.* (Vgl. Jolly, Recht und Sitte (Grdr.), S. 112; Gössel, Schuld- und Sachenrecht, S. 14.)

³⁾ (Aus den Mat. :) „Wasser beim Fluch. Vasiṣṭha hat über den Saudāsa den Fluch ausgesprochen, er solle ein Menschenfresser werden. Darauf will Saudāsa wiederum den Vasiṣṭha verfluchen, und zwar indem er Wasser mit der Hand ergreift (Rām. 7, 65, 29 ff.):

*tataḥ kruddhas tu saudāsas toyam jāgrāha pāṇinā
vasiṣṭham saptum ārebhe*

Seine Gattin hält ihn aber zurück; er gießt das mit Feuerkraft versehene Zorneswasser fort (*tataḥ krodhamayaṃ toyam tejobalasamanvitam | vyasarjayata*), und es träufelt auf seine Füße, die davon fleckig (*kalmāṣa*)

Hier bietet sich nun als Parallele in erster Linie ein Eid dar, der uns aus Griechenland überliefert ist, aber auch hier, wenn ich recht sehe, nur als ein Überbleibsel aus vergangener Zeit: der Eid beim stygischen Wasser, „welches der größte furchtbarste Eidschwur ist für alle unsterblichen Götter¹⁾“.

Deutlicher als in Indien tritt hier der Charakter des Eidwassers hervor. Es ist das unterirdische Totenwasser, dem sich der Schwörende bei der Selbstverfluchung überantwortet. Er verpfändet sich der Unterwelt in derselben Weise wie der Nordgermane, wenn er „bei dem lichten Wasser der Leiptr und bei dem feuchtkalten Steine der Unn²⁾“ schwört. Meineidige und Mörder waten auch nach der Edda im Reiche der Hel im brackigen Wasser.

Ein unterirdisches Totenwasser wird das Eidwasser ursprünglich auch in Indien gewesen sein. Wenn das ganz vergessen ist, so werden zwei Dinge dabei mitgespielt haben: einmal der Umstand, daß die Unterweltvorstellungen in der vedischen Zeit überhaupt ganz verkümmern, obwohl sie ursprünglich dagewesen sind, und zweitens die klimatischen Verhältnisse. Für den Bewohner Indiens ist das Wasser ein Labsal. Vom Wasser hängt alles Gedeihen ab. So sind ihm die Wasser Lebensspender geworden; den Begriff des Todes kann er nicht mit ihnen verbinden.

Sieht man in Varuṇa den Eidgott, so wird mit einem Schlage das ganze rätselhafte Wesen des Gottes klar. Er tritt uns immer wieder entgegen als der Gott, der die Wahrheit schützt und die Lüge vernichtet. Er ist allwissend und untrüglich. Und aus seinem Wesen als Eidgott erklärt sich am ehesten auch die Eigenschaft, die auf den ersten Blick von seinem eigentlichen Charakter weiter abzuliegen scheint, aber im Veda stark hervortritt: sein Königtum.

werden; seitdem heißt Saudāsa Kalmāṣapāda. — Dieselbe Geschichte wird im Viṣṇupurāṇa (4, 4, 19 ff.) erzählt: *aśāv api tu pragrhyodakāṅjalīm muniśāpapradānodyataḥ*. Auch hier gießt der König das *śāpāmbu*, um die Saaten und die Wolken zu schützen, nicht auf die Erde oder in die Luft, sondern auf seine Füße, mit der gleichen Wirkung wie im Rāmāyaṇa. Also ist das Fluchwasser verderblich!“

¹⁾ Ilias 15, 36 ff. = Odyssee 5, 184 ff. = Hymn. in Apoll. 84 ff.:

*ἴστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρὸς ὑπερθεῖν
καὶ τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ, ὅς τε μέγιστος
ὄγκος δεινότητος τε ἐλέει μακάρεσσι θεοῖσιν.*

²⁾ Edda, Helgakviða Hundingsbana II 31. Leiptr (eigentlich Blitz) wird an einer anderen Edda-Stelle (Grimnismál 28) als einer der vielen Unterweltströme genannt. Unn (eigentlich Woge) galt als Tochter des Meerriesen Aegir. Von ihrem Stein wissen wir sonst nichts.

Auch andere vedische Götter werden als König bezeichnet — vor allem Indra, weniger häufig Agni und Soma. Aber häufiger als jeder andere Gott erhält Varuṇa, sei es allein, sei es in Verbindung mit Mitra und andern Ādityas, den Titel König (*rājān*) oder Allherrscher (*samrāj*); *rājā Varuṇaḥ* ist eine geläufige Verbindung. Und wie ein König hat Varuṇa seine Späher, die rastlos die Welt durchwandern und auf der Menschen Treiben sehen. Das sind nicht die Sterne, mit denen der Nachthimmel auf die Erde herabschaut¹⁾; diese Späher haben keine physische Grundlage. Es sind die Späher, mit deren Hilfe der indische und schon der arische König über das Tun und Treiben seiner Untertanen wacht²⁾.

Worin immer das Königtum der andern Götter begründet sein mag — der Ausgangspunkt von Varuṇas Königtum ist eben seine Eidnatur. Als Eidgott hat er beständig über Wahrheit und Lüge der Menschen zu entscheiden³⁾; er übt also beständig das Amt des Richters aus. Der Träger der richterlichen Funktionen ist aber in der alten Zeit in erster Linie der König. Dazu kommt, daß Varuṇa als Eidgott der berufenste Hüter des Rta ist, der höchsten Macht, der alle Dinge auf Erden wie im Himmel und sogar die Götter selbst ihr Dasein verdanken. Als Schutzherr des Rta mußte er mit seiner Macht alles überstrahlen; war schon das Rta das Höchste in der Welt, so konnte der Schirmer des Rta gar nicht anders denn als ein Allherrscher angesehen werden. So erklärt sich, wie ich meine, auch das Königtum Varuṇas gerade aus seinem Charakter als Eidgott.

Beruhet Varuṇas Macht auf seiner Stellung als Schutzherr des Rta, so erklärt dieses selbe Verhältnis auch seinen Sturz nach Abschluß der rgvedischen Periode. Als an die Stelle des Rta als des höchsten Prinzips in der Welt andere Mächte traten, Tapas, Dharma, Ātman-Brahman usw., da war es auch mit Varuṇas Macht zu Ende; wie umgekehrt in Iran, wo die Wahrheit als das Erbe der arischen Zeit durch Zarathustra noch schärfer herausgearbeitet wurde, auch Varuṇa unter dem Namen des Weisen Ahura zu höchster Größe heranwuchs.

¹⁾ Vgl. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra (1877), S.1: „(Varuṇas) Auge ist des Tages die Sonne und die spähenden Geister des Lichts; des Nachts sind die leuchtenden Sterne seine Späher und Wächter des Alls.“

²⁾ Vgl. H. H. Schaefer, Iranica (I. Das Auge des Königs), Abh. GWG 10 (1934).

³⁾ Vgl. die schon oben herangezogene Stelle 7, 49, 3: „In deren (der Wasser) Mitte König Varuṇa geht, Wahrheit und Lüge der Menschen schauend.“

Varuṇa und die beiden andern Ādityas sind fast die einzigen Götter im Rgveda, denen gegenüber der Mensch das Gefühl von Sünde und Schuld äußert, und man hat längst bemerkt, daß die Lieder an Varuṇa im Tone den Bußsalmen des Alten Testaments ähneln. Wo aber die Schuld näher bezeichnet wird, da ist es stets die Schuld, die aus Lug und Trug besteht.

Varuṇa fängt den Lügner in seinen Schlingen; aber es ist auch dem Gerechten schwer, diesen Fallstricken zu entgehen. Immer wieder wird Varuṇa angefleht, die unbewußt begangenen Sünden zu verzeihen: „Nicht Absicht war es“, so heißt es z.B. 7, 86, 6, „es war Verblendung, es war der Branntwein, Zorn, die Würfel, und selbst der Schlaf hält nicht die Lüge fern¹⁾.“ Natürlich wird zwischen subjektiver und objektiver Unwahrheit nicht geschieden. Jedes unwahr gesprochene Wort fordert seine Strafe, und wäre es selbst im Traume gesprochen. So kommt es, daß dieser lichte und reine Gott oft geradezu dämonische Züge zeigt. In den Brāhmaṇas wird er auch äußerlich ganz wie ein Dämon geschildert. So kommt es, daß man ihm nur mit Furcht und Zittern Verehrung darbringt.

Der Lohn der Lüge ist der Tod; aber Varuṇa schwingt nicht etwa wie Indra den Vajra, um den Lügner zu zerschmettern. Er schickt schleichende Krankheit, und insbesondere ist es die Wassersucht, mit der er den Lügner straft. Er „ergreift“ den Lügner; er geht wie ein Dämon in seinen Leib ein und schafft sich gewissermaßen in ihm das Element, in dem er zu leben gewohnt ist.

Ganz ähnlich schildert Hesiod in der Theogonie (784f.) die Bestrafung des beim stygischen Wasser geschworenen Meineids. Wenn einer der Götter eine Lüge spricht, dann schickt Zeus die Iris

*θεῶν μέγαν ὄρκον ἐνεῖκαι
τηλόθεν ἐν χρουσέῃ προχόῳ πολώνυμον ὕδαρ*

Wenn dann einer der Götter, das Wasser ausgießend (*ἀπολείψας*), einen Meineid schwört, so liegt er ein volles Jahr ohne Atem und Sprache da, von Schlafsucht bewältigt. Wenn er nach einem Jahr die Krankheit (*ροῖσος*) überstanden hat, wird er auf weitere neun Jahre von der Gemeinschaft der Unsterblichen ausgeschlossen. Die Parallele ist so auffallend, daß ich nicht anstehe zu glauben, daß uns in dem Wassereide ein Stück aus der indogermanischen Vergangenheit erhalten ist. Wir finden hier nicht nur das Wasser

¹⁾ *nā sā svó dākṣo varuṇa dhṛitih sā sūrā manyūr vibhidako ácittih | ástí jyáyān kánīyasa upāré svápnaś canéd áṇṛtasya prayōtā.*

wieder, sondern auch die Krankheit als Strafe wie in Indien. Die Krankheit führt nach Hesiod nicht zum Tode. Das ist begreiflich, da es sich um einen Gott handelt, der nicht gut sterben kann. Der leibliche Tod wird durch den zeitweiligen bürgerlichen Tod ersetzt. Das ist natürlich Neuerung, so gut wie die Spezialisierung auf die Wassersucht in Indien.

Wenden wir uns nun zu Mitra. Mitra ist gewissermaßen die Probe auf das Exempel, auf die Frage, ob die Auffassung Varuṇas als des Eidgottes die richtige ist; denn Mitra ist so eng mit Varuṇa verbunden, daß er eines Wesens mit ihm sein muß, wenn die Erklärung Varuṇas richtig sein soll. Nun hat schon vor vielen Jahren Meillet darauf hingewiesen¹⁾, daß Mitra einen Namen trägt, der sowohl im Indischen wie im Iranischen auch als Appellativum erscheint: *mitra* bedeutet im Indischen „Freundschaft“, dann auch „Freund“; *miθra* ist im Iranischen der Vertrag. Daraus hat Meillet den Schluß gezogen, daß Mitra nichts weiter sei als der Gott des Vertrages²⁾. Das würde vortrefflich zu dem Eidgott passen. Eid und Vertrag sind in Indien, wie schließlich überall, aufs engste verbunden. Die Zeremonien bei dem feierlichen Abschluß eines Vertrages sind denen des Eides sehr ähnlich. Zu dem Charakter des Vertragsgottes paßt aber auch alles andere, was wir sonst von Mitra hören. Er schützt die Wahrheit so gut wie Varuṇa; ich will nur daran erinnern, daß das Brechen eines Vertrages in Indien als Lüge bezeichnet wird. Er hat im Awesta seine Späher wie Varuṇa im Veda. Er heißt im Awesta der Tausendohrige, der Zehntausendäugige. Das sind nicht wirkliche Ohren und Augen, sondern, wie die Tradition es richtig erklärt, wiederum seine Späher, die *ὄτα* und *ὀφθαλμοί* des persischen Großkönigs, von denen uns die Griechen berichten.

¹⁾ Journ. As. 1907, II 143ff.

²⁾ P. Thieme, Der Fremdling im R̥gveda (1938), S.134f., bezeichnet die Weise, in welcher Meillet über den indo-iranischen Gott Mitra-Miθra gehandelt habe, als bahnbrechend für die neuere Auffassung vom Wesen der Ādityas, trotz des Widerspruchs, den die klassischen Vertreter der älteren Schule, H. Oldenberg und A. Hillebrandt, gegen ihn erhoben hätten. Er faßt Meillets Ansicht folgendermaßen zusammen: „Zu dem Neutrum *mitrām* „Vertrag, Freundschaft“ ist ein Maskulinum gebildet worden: 1. „der personalisierte Vertrag“; 2. „der Vertrag als mystische Potenz“; 3. „der Gott, der den Vertrag bewacht“. Schließlich gibt es noch ein Maskulinum „Vertragsfreund, Freund“. — Die neuere Auffassung, die in den Ādityas abstrakte Götter sieht, vertreten u.a. B. Geiger und Sten Konow; vgl. Thieme a.a.O. Anm.1 und oben S. 7 Anm. 2.

Ein Beiwort, das Mitra im Veda ausschließlich zukommt, ist *yātayājjana*. Das soll nach Geldner¹⁾ „die Menschen anspornend“ bedeuten — ein farbloses Epitheton, das jedem Gotte gegeben sein könnte. *yātāyati* bedeutet aber „zum Vergleich bringen“, *ṛṇām yātāyati* heißt „eine Schuld begleichen“, und man kann daher nur schwanken, ob *yātayājjana* „die Leute zum Vergleich bringend“ oder „die Leute zur Bezahlung des Schuldigen veranlassend“ bedeutet. In jedem Falle läßt sich kaum ein passenderes Beiwort für einen Gott des Vertrages denken.

In einem Liede an Agni, den Feuergott, heißt es: „Du hast der Wahrheit sieben Schritte gesetzt, den Mitra erzeugend für dich selbst²⁾“. Deutlicher kann Mitra kaum als der Gott des Vertrages gekennzeichnet sein. Es war ein alter Brauch beim Abschluß eines Freundschaftsbundes, daß beide Parteien sieben Schritte miteinander machten; „die siebenschrittige Freundschaft“ ist noch in späterer Zeit ein ganz gewöhnlicher Ausdruck. Aus der vedischen Äußerung lernen wir nur noch, daß man das Bündnis vor dem lodernnden Feuer schloß. Mitra hat also wirklich seinen Sitz im Feuer, wie Varuṇa im Wasser — etwas, was sich uns schon früher als wahrscheinlich ergab.

Einen Blick müssen wir schließlich auch noch auf den dritten, unbedeutenderen Genossen Mitra-Varuṇas werfen, auf Aryaman. Sein Wesen verrät sich schon in seinem Namen. *aryamán* heißt „Freund“; im Ossetischen entspricht genau *limān* „Freund“. Im Veda bedeutet *aryamán* insbesondere „Freund des Brautpaares“, den bei der Heirat als Brautwerber tätigen Freund. Und als solcher fungiert auch der Gott Aryaman. „Du bist Aryaman, wenn du der Mädchen geheimen Namen trägst. Sie salben dich wie einen Freund mit Butter, wenn du die Gatten einträchtig machst“, wird 5, 3, 2 zu Agni gesagt³⁾, und in den Hochzeitssprüchen spielt Aryaman eine besondere Rolle. Aryaman ist also der Gott des Heiratsvertrages und verkörpert als solcher nur wiederum eine besondere Seite des Mitra⁴⁾. Wie nahe sich Vertrag und Heiratsvertrag

¹⁾ Geldner, Glossar S. 143: „die Menschen zum Nachstreben anspornend, den Menschen als Vorbild dienend.“ Entsprechend übersetzt er 3, 59, 1 *jānān yātayati* Übers. 1: „treibt die Menschen zur Nacheiferung an“, dagegen Übers. 2: „eint die Menschen.“

²⁾ 10, 8, 4 *ṛtāya sapta dadhiṣe padāni janāyan mitrām tanvė svāyai*.

³⁾ *vām aryamā bhavasi yāt kanīdām nāma svadhāvan gūhyam bibharṣi | arjānti mitrām sūdhitaṁ na gōbhīr yād dāmpatī sāmānasā kṛṇōṣi*.

⁴⁾ Thieme erklärt a. a. O. S. 135 *aryamán* (m.) als 1. „die personifizierte Gastlichkeit“, 2. „die Gastlichkeit als mystische Potenz“, 3. „den Gott,

stehen, zeigt der Brauch, daß bei der Heirat genau wie bei dem Abschluß eines Freundschaftsbündnisses sieben Schritte vor dem Feuer gemacht wurden¹⁾. Bei der Hochzeit machen Braut und Bräutigam vor dem entzündeten Feuer miteinander sieben Schritte; darauf spricht der Bräutigam zur Braut: „Freund sei mit dem siebten Schritte. Freunde sind wir geworden mit dem siebten Schritte. Möge ich deine Freundschaft erlangen; möge ich nicht von deiner Freundschaft getrennt werden; mögest du nicht von meiner Freundschaft getrennt werden²⁾.“

Das Ehebündnis wird hier als Freundschaftsbündnis gefaßt; ja, die Braut wird „Freund“, *sakhā*, genannt, nicht „Freundin“, *sakhī*, wie wir erwarten sollten. Das sieht ganz so aus, als ob der Spruch, der bei dem Abschluß des Freundschaftsbundes gesprochen wurde, hier einfach in das Hochzeitsritual übernommen ist.

Die im Vorstehenden über das ursprüngliche Wesen des Varuṇa und seiner Genossen vorgetragenen Ansichten haben sich mir im Laufe der Jahre ergeben durch ein eingehendes Studium der Quellen in vollem Umfange. Es ist eine langwierige, manche werden vielleicht sagen: langweilige Aufgabe, Tausende von Stellen in allen Einzelheiten und in ihrem Zusammenhange zu prüfen. Allein es ist eine Aufgabe, die notwendig ist, wenn wir zu festen Resultaten gelangen wollen. Wer ein paar Stellen aus dem Zusammenhang herausnimmt, wie das gewöhnlich geschieht, der kann mit ihnen alles beweisen, was er will. Aber die Ergebnisse halten bei genauerer Prüfung nicht stand. Nur die Untersuchung des gesamten Materials kann zu einem gesicherten Ergebnis führen.

Und dieses, wie mir scheint, gesicherte Ergebnis, daß Varuṇa und Mitra abstrakte Götter sind, scheint mir nicht ohne Interesse

der die Gastlichkeit bewacht und beschützt“ und sagt im gleichen Sinne, Aryaman könne als eine besondere Erscheinungsform Mitras gedacht werden, insofern Mitra als Schützer des Vertrages auch Schützer der Gastfreundschaft sein könne (S.143). Sten Konow (Lehrbuch d. Religionsgesch., Die Inder, S. 23) vermutet mit Lüders in Aryaman „die mystische Potenz des Ehepaktes, des Vertrages zwischen Mann und Frau“.

¹⁾ Schon E. Haas (Die Heiratsgebräuche der alten Inder, nach den Gṛhyasūtras, Ind. Stud. 5, 1862, S. 321) hat vermutet, daß die Zeremonie der sieben Schritte „ursprünglich überall da stattfand, wo sich zwei Männer zu einem ihnen heiligen Freundschaftsbündnis oder zu irgendeiner besonderen Genossenschaft vereinigten“.

²⁾ *sākhā saptaṭpadā bhava sakhāyau saptaṭpadā babhūva* (lies: *saptaṭpadāv abhūva*) | *sakhyām te gameyaṁ sakhyāt te mā yoṣaṁ sakhyān me mā yoṣhāh*, s. M. Winternitz, Das altindische Hochzeitsritual nach dem Āpastambiya-Gṛhyasūtra, S. 51f.

zu sein. Die Mythologen halten meist starr den Blick auf den Himmel gerichtet. Im Veda sollen ein Dutzend Sonnengötter enthalten sein. Ich glaube das nicht; es gibt nur einen vedischen Sonnengott, und das ist Sūrya. Das Beispiel des Varuṇa und Mitra zeigt uns jedenfalls, daß auch aus einer blassen Abstraktion sich ein kraftvoller Gott entwickeln kann, der später seine bescheidenen Anfänge nicht mehr verrät und die Züge eines Kindes des Himmels trägt.

Und noch aus einem andern Grunde scheinen mir die hier vorgetragenen Ergebnisse von Interesse. Die Idee eines Eidgottes, eines Vertragsgottes, die Vorstellung von der Wahrheit als dem höchsten Prinzip, sie sind von den Ariern geschaffen. Sie gehen nicht in die indogermanische Zeit zurück, aber anderseits liegt auch nicht der geringste Grund für die Annahme vor, daß sie von irgendeinem fremden Volke entlehnt seien. Das aber ist von Wichtigkeit für die Bewertung der arischen Kultur, die wir im allgemeinen geneigt sind weit geringer einzuschätzen, als sie in Wahrheit offenbar gewesen ist. Mag auch die Vorstellung von der Wahrheit noch so sehr von den Schlacken dunklen Zauberglaubens umgeben gewesen sein — die Wahrheit zum höchsten Prinzip des Lebens gemacht zu haben, das ist immerhin eine Tat, um die vielleicht selbst moderne Völker jene alten beneiden könnten.

VARUṆA IN DEN WASSERN UND IM HIMMEL

1. Varuṇa als Wasserbewohner in der epischen und klassischen Literatur

Im Mahābhārata, im Rāmāyaṇa und in der klassischen Literatur ist Varuṇa der Herr des Wassers. Er heißt *jaleśvara*¹⁾, *apām pati*²⁾, *ambhasām pati*³⁾, *udakapati*⁴⁾, *salilarāja*⁵⁾, *salileśa*⁶⁾, *salilapati*⁷⁾, und diese Beiwörter werden oft geradezu als Namen Varuṇas gebraucht⁸⁾. Er ist „der im Wasser wohnende Āditya⁹⁾“. Als Herr der Wasser verleiht er dem Nala, daß ihm überall nach seinem Wunsche Wasser zur Verfügung stehen solle¹⁰⁾, und stillt das Meer für König Meghavāhana, so daß er es sicher mit seinen Schiffen überfahren kann¹¹⁾. Am Taijasatīrtha an der Sarasvatī salbten ihn die Götter mit Brahman an der Spitze zum Herrn der Wasser¹²⁾; das Taijasatīrtha wird daher Mbh. 3, 83, 164 *vāruṇa* genannt. Ausführlicher noch wird Mbh. 9, 47 erzählt, wie die Götter ihn zum Herrn aller

¹⁾ Mbh. 1, 225, 2.3; 2, 9, 7; 3, 41, 28; 9, 45, 22; 12, 207, 36; Rām. 6, 117, 2; 7, 23, 50.

²⁾ Mbh. 5, 98, 6; 9, 46, 105; 9, 47, 10.

³⁾ Rām. Gorr. 6, 102, 2.

⁴⁾ Mbh. 5, 98, 10.

⁵⁾ Mbh. 5, 98, 22; 5, 110, 1.

⁶⁾ Rām. Gorr. 6, 39, 10.

⁷⁾ Bṛhats. 8, 32, 31.

⁸⁾ So *jaleśvara* Mbh. 3, 41, 5; Har.13884; Raghuv. 9, 24; Rājat. 3, 69; *jaleśa* Har.13138; 13899f.; *jalādhipa* Har.13885; *apām pati* Mbh. 3, 55, 4; 3, 57, 38; 9, 47, 4; *ambupati* (in der Verbindung *ambupatimitrau*) Mbh. 7, 84, 21; 7, 155, 36; *ambupa* Rām. 7, 3, 18; *amburāj* Mbh. 7, 6, 6; *vārirāja* Har. 2501; *salileśa* Mbh. 5, 98, 4; *salilādhipa* Har.13925; *salilarāja* Rām. 6, 71, 34; *salilendra* Rām. 7, 23, 16; 30. Ein eigentümliches Beiwort Varuṇas in Mbh. 5, 98, 11; 5, 110, 1 ist *gopati*. Nilakaṇṭha erklärt es an der ersten Stelle als *vāripati*. Mbh. 1, 65, 42 werden Varuṇa und Gopati unter den Devagandharvas aufgezählt.

⁹⁾ Mbh.1, 225, 1 *ādityam udake devaṃ nivasantam*.

¹⁰⁾ Mbh. 3, 57, 38 *apām bhāvaṃ yatra vāñchati naisadhaḥ*.

¹¹⁾ Rājat. 3, 69f.

¹²⁾ Mbh. 9, 45, 22. — 9, 46, 105:

*taijasaṃ nāma tat tīrthaṃ yatra pūrvam apām patiḥ
abhiśikṭaḥ suragaṇair varuṇo bharatarṣabha*

Flüsse erwählten; er soll sie schützen wie Śakra, der Götterkönig, die Götter vor Gefahren schirmt. Der Ozean soll seiner Gewalt unterstehen und sein ständiger Wohnsitz sein¹⁾. Seitdem beschützt Varuṇa große und kleine Flüsse, Meere und Seen wie Indra die Götter²⁾.

Nach seinem Wohnsitz, dem Ozean, erhält Varuṇa das Beiwort *sāgarālaya*³⁾ und *samudranātha*⁴⁾, und *varuṇālaya* ist ein Beiwort des Meeres⁵⁾ oder geradezu eine Bezeichnung dafür⁶⁾. Bisweilen wird von Varuṇa so gesprochen, als ob er ein Name des Meeres sei. Mbh. 5, 110, 4 heißt es, der Mond nehme im Westen zu, indem er die sechs Säfte Varuṇas trinkt⁷⁾, und Mbh. 9, 47, 8 bestimmen die Götter dem Varuṇa, ihn werde Abnahme und Zunahme, d. h. Ebbe und Flut, zusammen mit dem Monde treffen⁸⁾.

Im Wasser⁹⁾ ist die von Viśvakarman erbaute *sabhā*, deren prachtvolle Ausstattung in Mbh. 2, 9, 1 ff. geschildert wird. Dort thront Varuṇa, mit kostbaren Gewändern bekleidet, mit seiner Gemahlin, seinen Söhnen und Enkeln und seinem Minister, umgeben von den Ādityas, Nāgas, Daityas und Dānavas, den vier Meeren, den Genien aller indischen Flüsse, Seen, Teiche und Brunnen, den Himmelsgegenden, der Erde, den Bergen, den Gandharvas und Apsaras und den Wassertieren (*jalacara*). Die Scharen

¹⁾ Mbh. 9, 47, 6 ff.:

*yathāsmān surarāt śakro bhayebhyaḥ pāti survadā
tathā tvam api sarvāsāṃ saritāṃ vai patir bhava
vāsas ca te sadā deva sāgare makarālaye
samudro 'yaṃ tava vāse bhaviṣyati nadīpatiḥ*

²⁾ Mbh. 9, 47, 11 f.:

*abhiṣiktaḥ tato devair varuṇo 'pi mahāyaśāḥ
saritāḥ sāgarāṃś caiva nadāṃś cāpi sarāṃsi ca
pālayāṃ āsa vidhinā yathā devān satakratūḥ*

³⁾ Mbh. 9, 47, 9.

⁴⁾ Har. 13141.

⁵⁾ *samudraṃ varuṇālayam* Mbh. 3, 107, 27; 63; 3, 109, 18; *ratnākaraṇṇaṃ varuṇasyālayam* Mbh. 3, 101, 23; *ākaraṇṇaṃ sarvaratnānāṃ ālayaṇṇaṃ varuṇasya ca* Mbh. 1, 21, 6.

⁶⁾ Mbh. 3, 103, 8; 105, 2; 107, 24; Rām. 3, 54, 8; 10.

⁷⁾ *atra pītṛvā samastān vai varuṇasya rasāṃs tu ṣaṭ
jāyate taruṇaḥ somaḥ śuklasyāḍāu tamisraḥ*

⁸⁾ *somena sārḍhaṇ ca tava hānirṛddhī bhaviṣyataḥ*. Das *tava* kann sich nach dem Zusammenhang nur auf Varuṇa, nicht auf den vorher genannten *samudra* beziehen. Hopkins, Ep. Myth. p. 117, führt als weiteren Beleg für die Identifizierung Varuṇas mit dem Ozean Mbh. 3, 102, 1 an: *samudraṃ te samāśritya varuṇam nidhīm ambhasaḥ | kāleyāḥ sampravartanta trailokyasya vināśane*. Allein hier ist *varuṇam* wohl nur Fehler für *vāruṇam*, wie in der Calcuttaer Ausgabe steht.

⁹⁾ *antaḥsalilam āsthāya*.

der großen Meertiere, die Nāgas, die großen und kleinen Flüsse, Daityas und Sādhyas bilden auch sein Gefolge, als er dem Arjuna naht, um ihm seine Waffen zu überreichen¹⁾. Ähnlich wird sein Gefolge in Har. 13138ff. geschildert, als er zum Kampf gegen die Asuras auszieht. Dreiköpfige Schlangen ziehen seinen Wagen, Wassergottheiten (*jaladevatā*) folgen ihm, Wassertiere (*jalaja*) warten ihm auf, die großen Ṛṣis preisen ihn, große Schlangen verehren ihn.

Den Wohnsitz Varuṇas hat man sich auf dem Grund des Meeres zu denken, also unterirdisch. Varuṇas Reich wird daher auch Rasātala und Pātāla genannt. Auf seinem Siegeszuge kommt Rāvaṇa nach Rasātala, dem Meere, das von Scharen von Daityas und Schlangen bewohnt, von Varuṇa wohl beschützt ist²⁾, und Mbh. 5, 108, 12 heißt es: „Und als Varuṇa hier (im Osten) sich nach Pātāla begeben hatte, erlangte er Herrlichkeit³⁾.“

Varuṇas Gefolgschaft setzt sich aus sehr verschiedenartigen Wesen zusammen. Die Ādityas sind ein Rest alter vedischer Vorstellungen. Die Gandharvas und Apsaras sind nur Staffage; sie treten auch in der Schilderung der Sabhās der drei andern Welthüter auf⁴⁾. Das gleiche gilt von den Ṛṣis, die auch Indras Begleiter auf dem Kriegszuge sind⁵⁾. Die Dämonen erscheinen oft, besonders in den Purāṇas, als Bewohner der unterirdischen Räume; Rām. 7, 61, 19 wird von dem Daiteya Madhu gesagt, daß er, als er diese Welt verließ, in die Wohnstätte Varuṇas einging⁶⁾. Die Dämonen gelten aber auch als die Gefangenen Varuṇas. Nach Mbh. 5, 128, 45ff. hat Dharma auf Parameṣṭhins Geheiß die Daityas und Dānavas dem Varuṇa gebunden übergeben, und dieser bewacht sie ständig im Ozean⁷⁾. Das Meer wird daher Mbh. 1, 21, 7 *asurā-ṇām bandhanam* genannt. Warum die Himmelsgegenden, die Erde, die Berge, die Sādhyas in seiner Umgebung genannt sind, ist schwer

¹⁾ Mbh. 3, 41, 5f.:

*yādogānavṛtaḥ śrīmān ājagāma jaleśvaraḥ
nāgair nadair nadībhiḥ ca daityair sādhyaiḥ ca daivataiḥ
varuṇo yādasām bhartā vaśi taṁ deśam āgamat*

²⁾ Rām. 7, 23, 4:

*tato rasātalam rakṣaḥ praviṣṭaḥ payasām nidhim
daityoragaganādhyuṣṭam varuṇena surakṣitam*

³⁾ *atra pātālam āśritya varuṇaḥ śrīyam āpa ca*

⁴⁾ Mbh. 2, 7, 24; 2, 8, 38; 2, 10, 9ff. ⁵⁾ Har. 13125.

⁶⁾ *sa vihāya imāṁ lokam praviṣṭo varuṇālayam*

⁷⁾ *tān baddhvā dharmapāśaiḥ ca svaiḥ ca pāśair jaleśvaraḥ
varuṇaḥ sāgare yatto nityaṁ rakṣati dānavān* 47

zu sagen; sie stehen zu Varuṇa in keinem näheren Verhältnis. Dagegen stimmen die Wassertiere, die großen Seetiere, die *yāḍas*, und die *Nāgas*, denen immer die Gewässer, bisweilen geradezu das Meer als Wohnsitz zugeschrieben werden¹⁾, durchaus zu dem Charakter Varuṇas, wie er uns im Epos entgegentritt.

Besonders eng ist seine Verbindung mit den großen Seetieren. Varuṇa wird oft der Herr der *yāḍas* genannt²⁾. Mit der Herrschaft über sie hat ihn Kaśyapa betraut³⁾; dasselbe wird Mbh. 12, 207, 36 von Viṣṇu gesagt⁴⁾. Der Gott, der unter den Seetieren lebt, ist schließlich selber ein Seetier geworden. In der bekannten Stelle der Bhagavadgītā, wo Kṛṣṇa sich mit dem Hervorragendsten jeder Kategorie identifiziert, sagt er, er sei unter den großen Seetieren Varuṇa⁵⁾.

Zu einem ähnlichen Ergebnis hat Varuṇas Verbindung mit den *Nāgas* geführt; der Gott ist zum Vater der *Nāgas* und schließlich selbst ein *Nāgakönig* geworden. In Gāthā 4 des Bhūridattajātaka (543) wird der *Nāgakönig* Dhataratṭha Varuṇas eigener Sohn genannt⁶⁾. Die großen Schlangen, die Varuṇa beschützen, werden Har. 13141 als seine eigenen Söhne bezeichnet⁷⁾. Vielleicht sind auch mit den Söhnen Varuṇas, die Rāvaṇa besiegt hat, in Rām. 6, 7, 12⁸⁾ die *Nāgas* gemeint⁹⁾. Im Vidhurapaṇḍitajātaka (545) aber ist Varuṇa ein *Nāgakönig*; wiederholt wird er so schon in den Gāthās genannt¹⁰⁾. Er wohnt mit seiner Gemahlin Vimalā und seiner Tochter Irandatī in einem prunkvollen Palast in Bhogavatī oder

¹⁾ Mbh. 1, 21, 6 ist *nāgānām ālayam* Beiwort des Meeres.

²⁾ *yāḍasām patiḥ* Mbh. 3, 41, 27; 9, 47, 10; Mkp. 22, 11; *yāḍasām prabhuh* Rājat. 3, 62; *yāḍasām bhartā* Mbh. 3, 41, 6; *yāḍasām iva cāmburāt* Mbh. 7, 6, 6.

³⁾ Mbh. 5, 110, 3:

*yāḍasām atra rājyena salilasya ca guptaye
kaśyapo bhagavān devo varuṇaṁ smābh. aśecayat*

⁴⁾ *yāḍasām asṛjan nāthaṁ varuṇaṁ ca jaleśvaram*

⁵⁾ Mbh. 6, 34, 29 *varuṇo yāḍasām aham*. Ähnlich wird schon RV. 1, 145, 5 Agni *mṛgō āpyo vanargūh*, „das Wasser- und Baumtier“ genannt, weil er sich sowohl im Wasser wie im Holz aufhält.

⁶⁾ *varuṇassa niyaṁ puttāṁ yāmunaṁ atimaññasi*. *yāmunaṁ* ist offenbar anstatt *yamunaṁ* zu lesen. Der Kommentar erklärt *yamunāya hetthā jātaṁ*. Der Sinn wird eher „in der Yamunā lebend“ sein; Dhataratṭhas Stadt ist in der Yamunā beim Yamunāberge (G. 121). *Yāmuna* könnte aber auch das in der Kāśikā zu Pāṇ. 4, 1, 113 angeführte Metronymikon sein.

⁷⁾ *mahoraḡaiḥ svais tanayaiś ca guptāḥ*.

⁸⁾ *sūrāś ca balavantaś ca varuṇasya sūtāḥ*.

⁹⁾ So Hopkins, Ep. Myth. 120; die Beziehung auf die *Nāgas* ist aber nicht ganz klar.

¹⁰⁾ 14. 17. 29. 286ff. 301.

Hiraṇyavatī (G. 25). In G. 29 wird er *opapātiko*, „von selbst entstanden“, genannt, aber er ist doch nichts weiter als ein einfacher Nāga¹⁾. Von seiner Vorgeburt in der Menschenwelt wird in G. 251 gesprochen, und als Lohn für seinen tugendhaften Wandel stellt ihm, der weise Vidhura die künftige Geburt in der Götterwelt in Aussicht²⁾. Von dem alten großen Gott ist nichts als der Name geblieben. Wahrscheinlich ist diese Umbildung im Volksglauben des östlichen Indien erfolgt und dann von den Buddhisten aufgenommen worden³⁾. Auch Apadāna 3, 2, 2 (p. 31) ist Varuṇa ein Nāgakönig im großen Ozean. Im Lalitavistara (204, 9) wird er mit Manasvin, Sāgara, Anavatapta und Nanda und Upananda zusammengestellt, und alle erhalten gleichmäßig das Beiwort *nāgarāja*; die Namen der ersten vier werden auch 219, 9 zusammen genannt. Ebenso erscheint Varuṇa in der Mahāmāyūrīvidyārājñī unter den Nāgas⁴⁾. Auch die Mahāvvyutpatti führt ihn 167, 9 als *nāgarāja* auf⁵⁾.

Die gleichen nahen Beziehungen zum Wasser zeigt Varuṇa in den Dharmasāstras. Zweimal wird bei Manu⁶⁾ Appati als sein Name gebraucht. Der Bali für Varuṇa wird nach Viṣṇu in einen Wassertopf gelegt⁷⁾. Manu 9, 244 wird vorgeschrieben, daß sich der König nicht das Geld eines Mannes aneignen darf, der eine Todsünde begangen hat; er soll solches Geld Varuṇa darbringen, indem er es ins Wasser wirft, oder es einem gelehrten und tugend-

¹⁾ *mahoraga* G. 215. 262. 288.

²⁾ G. 257.

³⁾ Im Mbh. vermag ich Varuṇa als Nāga nicht nachzuweisen. Mbh. 16, 4, 13ff. wird erzählt, wie aus dem Munde des sterbenden Bala ein Nāga hervorkommt, der zum Meere eilt, wo ihn Sāgara, die göttlichen Nāgas und die heiligen Flüsse freundlich aufnehmen. Es folgt eine Aufzählung der Nāgas in zwei Strophen, von denen die letzte schließt: *nāgaśreṣṭho durmukhaś cāmbariṣaḥ svayaṃ rājā varuṇaś cāpi rājan*. Hier ist aber doch wohl der Gott Varuṇa in seiner Eigenschaft als Herr des Meeres gemeint. In der vorhergehenden Strophe wird in C *varuṇaḥ* in der Liste aufgeführt; B hat dafür aber *aruṇaḥ*, was offenbar das Richtige ist.

⁴⁾ *anavataptena Varuṇena maitrī Mandurakeṇa ca* (Zapiski Vostočnago otdel. Imp. Russk. Archeol. Obščestva XI, p. 221).

⁵⁾ Daneben tritt das Bild des alten vedischen Gottes gelegentlich auch noch in der buddhistischen Literatur zutage. Dīgh.N. III 204 beginnt das Verzeichnis der Yakkhas: *indo somo varuṇo ca*; in der Mahāmāyūrī (p. 236) entspricht *indraḥ somaḥ sūryo varuṇaḥ*. Jāt. 513, 16 lautet eine Götterliste: *somo ca rājā varuṇo ca rājā pajāpati candimā sūriyo ca*; Jāt. 543, 125 *dhātā, vidhātā varuṇo kuvero somo yamo candimā yāpi sūriyo*. Mit anderen Göttern, älteren und neueren, zusammengeordnet ist Varuṇa auch Mahāvastu I 245, 8; Divyāv. 232, 1; Lalitav. 249, 15. Auch wenn er neben dem Nāgakönig Virūpākṣa als Regent des Westens genannt wird (Mahāvastu III 308, 13; Lalitav. 389, 21), ist wohl noch der Gott gemeint.

⁶⁾ 3, 87; 5, 96.

⁷⁾ 67, 11 *udadhāne varuṇāya*.

haften Brahmanen schenken¹⁾. Ähnlich wird Kauṭalya Arthaśāstra p. 234f. bestimmt, daß der König, wenn er einen Unschuldigen straft, den dreißigfachen Betrag der Geldstrafe Varuṇa im Wasser darbringen und später an die Brahmanen verteilen soll²⁾. Nach Viṣṇu 91, 2 ist der, der einen Teich macht, für immer vom Durste befreit und erlangt die Varuṇa-Welt³⁾.

2. Varuṇa und die Wasser in den Samhitās und Brāhmaṇas

Dieselbe Anschauung von Varuṇas Wohnung in den Gewässern tritt auch in den Yajustexten zutage. „Damit, daß er Varuṇa in den Wassern opfert, damit erfreut er ihn in seiner eigenen Stätte“, heißt es KB. 5, 4; 18, 10⁴⁾. TS. 3, 4, 5, 1 wird Varuṇa der Oberherr der Wasser genannt, daneben der Ozean der Oberherr der fließenden Gewässer⁵⁾. AB. 7, 9, 5 heißt es unter den Sühnevorschriften für allerlei Fehler beim Opfer: „Wenn einer, der das Feuer angelegt hat, in der Frühe, ohne gebadet zu haben, das Agnihotra opfern sollte, was ist dafür die Sühne? Der soll dem Agni, Varuṇa einen Opferkuchen auf acht Schüsseln darbringen⁶⁾.“ Von der Sonne, die nach ihrem Untergang in die Wasser eingegangen ist, heißt es KB. 18, 9: „Wenn die (Sonne) in das Wasser eingegangen ist, wird sie Varuṇa. Darum soll er einen Opferkuchen auf einer Schüssel für Varuṇa darbringen⁷⁾.“ Zur Begründung des Schlußbades wird TS. 2, 3, 12, 2; 6, 6, 3, 1 bemerkt: „Wahrlich, Varuṇa ist in den Wassern. Er befriedigt wirklich Varuṇa⁸⁾.“ „Die Wasser waren die Gattinnen Varuṇas“, erzählen TS. 5, 5, 4, 1; TB. 1, 1, 3, 8⁹⁾, [und TA. 5, 7, 11 heißt es: „In den Wassern fürwahr ist der mit den Ādityas versehene Varuṇa“]¹⁰⁾. Mitra-

¹⁾ *apsu praveśya tam daṇḍam varuṇāyopapādayet śrutavyrttopapanne vā brāhmaṇe pratipādayet*

²⁾ *adaṇḍyadaṇḍane rājño daṇḍas triṃśadguṇo 'mbhasi varuṇāya pradātavyo brāhmaṇebhyas tataḥ param*

³⁾ *tadāgaktṛn nityatrpto vāruṇaṃ lokam āśnute*

⁴⁾ *yad apsu varuṇaṃ yajati sva evainaṃ tad āyatane prīṇāti.*

⁵⁾ *vāruṇo 'pām ādhipatiḥ samudrāḥ srotyaṇām.*

⁶⁾ *tad āhur ya āhitāgnir yadi prātar asnāto 'gnihotraṃ juhuyāt kū tatra prāyaścittir iti. so 'gnaye varuṇāyāṣṭakapālaṃ puroḷāṣaṃ nirvapet.*

⁷⁾ *sa vā eṣo 'pāḥ praviśya varuṇo bhavati tasmād vāruṇam ekakapālam puroḷāṣaṃ nirvapet.*

⁸⁾ *apō 'vabhṛthām āvaity apsū vai vāruṇaḥ sāksād evā vāruṇam āva yajate.*

⁹⁾ *āpo vāruṇasya pātṇaya āsan.*

¹⁰⁾ *apsu vai varuṇa ādityavān.* — [Im MS., das hier überhaupt noch Materialsammlung ohne letzte redaktionelle Glättung ist, steht nur die Textstelle

Varuṇa sind die Leiter der Wasser¹⁾. ŚBr. 11, 5, 3, 5 erklärt Ud-dālaka Āruṇi, welchen Göttern die Milch der Agnihotra-Kuh in den verschiedenen Stadien der mit ihr vorgenommenen Verrichtungen zukommt; wenn ihr Wasser zugegossen ist, gehört sie Varuṇa²⁾. Das Meer ist Varuṇas Stätte: „Varuṇa ist im Meere“, heißt es TS. 6, 6, 3, 4³⁾.

Insbesondere gelten stehende Gewässer als Varuṇas Aufenthalt. Für das Sühnebad wird ŚBr. 4, 4, 5, 10 die Vorschrift gegeben: „Wo von den fließenden Wassern ein stehender Teich ist, in den soll (der Opferer) ins Wasser hinabsteigen — die von den Wassern sind von Varuṇa ergriffen, die von den fließenden nicht fließen, (und) das Sühnebad gehört Varuṇa⁴⁾ — zur Befreiung von Varuṇa. Wenn er aber diese nicht findet, soll er in irgendein Wasser hinabsteigen⁵⁾.“ Das Wasser, das als Vasativarī-Wasser gebraucht werden soll, darf nicht aus stehendem Wasser geschöpft werden; TS. 6, 4, 2, 3f.: „Er soll nicht von stehendem Wasser nehmen. Stehendes (Wasser) ist von Varuṇa ergriffen. Wenn er von stehendem (Wasser) nehmen sollte, würde er sein Opfer durch Varuṇa ergreifen lassen⁶⁾.“ Ähnlich heißt es beim Abhiṣecanīya (ŚBr. 5, 3, 4, 12): [„Sodann wo von den fließenden Wassern ein stehender Teich ist, davon nimmt er an einem sonnigen Platz . . . Varuṇa wahrlich gehören die Wasser, die von den fließenden nicht fließen. Was das Rājasūya ist, das ist die Varuṇa-Weihe; deswegen gibt er ihm mit diesen (Wassern) den Weiheguß⁷⁾.“]

In den Yajustexten wird Varuṇa gelegentlich sogar direkt mit dem Meere identifiziert; so MS. 4, 7, 8: „Varuṇa ist das Meer. Das

ohne Übersetzung und verbindenden Text. — Über Varuṇa in der Brāhmaṇas handelt übersichtlich und präzise und unter richtiger Hervorhebung seiner engen Beziehungen zum Wasser und zum *satya* | ṛta S. Lévi, *Doctrine du sacrifice*, 152 ff.]

¹⁾ *mitrāvāruṇau vā apām netārau* TS. 6, 4, 3, 3.

²⁾ *vāruṇam adbhiḥ pratyānītam.* ³⁾ *samudrē hy antār vāruṇaḥ.*

⁴⁾ Wenn das Sühnebad als Varuṇa gehörig erachtet wird, so spielen allerdings auch noch andere Vorstellungen von Varuṇas Eigenschaften mit.

⁵⁾ *sa yaḥ syandamānānām sthāvaro hradaḥ syāt tam apo 'bhyaveyād etā vā apām varuṇagrhitā yāḥ syandamānānām na syandante varuṇyo vā avabhṛtho nirvaruṇatāyayī yady u tā na vīnded api yā eva kās cāpo 'bhyaveyāt.*

⁶⁾ *nā sthāvarāṇām grhṇīyād vāruṇagrhitā vai sthāvarā yāt sthāvarāṇām grhṇīyāt | vāruṇeṇāsya yajñām grāhayet.*

⁷⁾ *atha yaḥ syandamānānām sthāvaro hrado bhavati | pratyātāpe tā grhṇāti . . . varuṇyā vā etā āpo bhavanti yāḥ syandamānānām na syandante varuṇasavo vā eṣa yad rājasūyaṃ tasmād etābhir abhiṣīcaty.* [Im MS. fehlt die Übersetzung der nachträglich eingefügten Stelle.]

Meer ist im Süden. Wenn der für Varuṇa bestimmte (Schafbock) auf der Südseite geschlachtet wird, gereicht es zur Befreiung des Opferherrn von Varuṇa¹⁾).

Auch in Mantras, die nicht dem R.V. angehören, tritt uns Varuṇa als der Gott, der im Wasser lebt, entgegen. Wie die Maruts die Herren der Berge, Vāyu der Herr der Luft, so ist Varuṇa der Herr der Wasser²⁾. AV. 3, 3, 3 wird für den verbannten König gebetet: „Von den Wassern soll dich König Varuṇa rufen, Soma soll dich von den Bergen rufen³⁾“. Die Äußerung zeigt, daß für Varuṇa sein Wohnsitz in den Wassern ebenso charakteristisch ist wie für Soma sein Standort auf den Bergen. „In den Wassern, König Varuṇa, ist dein goldenes Haus erbaut“, heißt es AV. 7, 83, 1⁴⁾, und AV. 3, 13, 2 nennt die Wasser, die Indra erlangte, „von Varuṇa entsandt⁵⁾“. TS. 7, 5, 23, 1f. erklärt: „Vor Varuṇa verbeugte er sich, vor den Wassern verbeugte er sich. Wie Varuṇa mit den Wassern in Einklang stand, so mögen sich für mich glückbringende Einklänge ergeben⁶⁾“.

Als Bewohner des Wassers tritt uns Varuṇa auch in AV. 4, 16, 3 entgegen: „Sowohl diese Erde ist Varuṇas, des Königs, als auch jener Himmel, der große, dessen Enden ferne sind. Die beiden Ozeane sind so gut die Bauchseiten Varuṇas, wie er auch in diesem wenigen Wasser verborgen ist⁷⁾“. Der Vers soll das wunderbare Wesen des Gottes schildern. Er ist das All, auch die beiden Ozeane sind nur ein Teil von ihm, und doch ist er „auch in diesem wenigen Wasser“, d.h. (vgl. oben S. 31) in dem bei der Zeremonie verwendeten Wasser, vorhanden.

In engster Verbindung mit dem Wasser und dem Ozean erscheint Varuṇa in den Kauś. 3, 3 für die Wasserbesprengung vorgeschriebenen Sprüchen: „Kommt her, ihr göttlichen (Wasser), die ihr euch in Nektar kleidet, ihr goldfarbigen, ihr von tadelloser Farbe. Die Wasser, das Meer und König Varuṇa sollen die Anteile an den Neigen der Opfergabe genießen⁸⁾“.

¹⁾ *samudro vai varuṇo dakṣiṇā samudro yad vāruṇo dakṣiṇārdha ālabhyate yajamānasya nirvaruṇatvāya.* ²⁾ AV. 5, 24, 4 *vāruṇo 'pām ādhipatiḥ.*

³⁾ *adbhyās tvā rājā vāruṇo hwayatu sōmas tvā hwayatu pārvatebhyah.*

⁴⁾ *apsū te rājan varuṇa gṛhō hiraṇyāyo mitāh.*

⁵⁾ *prēṣitā varuṇena.*

⁶⁾ *vāruṇāya sām anamad adbhyāh sām anamad yāthā | vāruṇo 'dhibhiḥ [samānamad evāṃ māhyam bhadraḥ sāmnatayaḥ sām namantu].*

⁷⁾ *utēyām bhūmīr vāruṇasya rājā utāsai dyaur brhati dūrēantā | utō samudrāu vāruṇasya kukṣi utāsmīn ālpa udakē nīlīnaḥ ||*

⁸⁾ *iḥeta devīr amṛtaṃ vasānā hiraṇyavarṇā anavadyarūpāḥ*

āpaḥ samudro varuṇas ca rājā saṃpātābhāgān haviṣo juṣantām

Der dem Varuṇa geweihte Madhuparka besteht aus Wasser und Schmelzbutter (Kauś. 92, 8)¹⁾.

In dem Paryāya 14, 1—12 des Vrātyabuches des AV. (AV. 15, 14, 1—12) werden die Himmelsgegenden und Wesenskategorien angegeben, auf die der Vrātya sich zu bewegte, indem er jedesmal die Form der über die Gegend oder Wesenskategorie herrschenden Gottheit annahm. In jedem Falle wird auch angegeben, was er sich dabei zum „Speiseesser“ (*annādā*) machte. Bei der Auswahl dieser Speiseesser ist unverkennbar die innere Beziehung zu der Gottheit, mit der sie zusammengeordnet sind, bestimmend gewesen. So wird der Geist (*mānas*) mit der Marutschar verbunden, die Kraft (*bāla*) mit Indra, die Darbringung in dem von den sieben Ṛṣis Geopferten²⁾ mit König Soma, die *virṭāj* mit Viṣṇu, die Kräuter mit dem Vieh, der *svadhā*-Ruf mit den Vätern, der *svdhā*-Ruf mit den Menschen, der *vāsaṭ*-Ruf mit Bṛhaspati, die Wut (*manzyū*) mit den Göttern, der *prāṇā* mit den Geschöpfen, das *brāhman* mit Parameṣṭhin. Es geschieht also sicherlich nicht ohne Absicht, wenn Varuṇa mit den Wassern zusammengebracht wird: „Als er sich nach der westlichen Himmelsgegend fortbewegte, bewegte er sich als König Varuṇa fort³⁾, indem er die Wasser zu seinen Speiseesserinnen machte⁴⁾.“

Mittelbar ergibt sich der Aufenthalt Varuṇas in den Wassern auch aus dem Zauberliede gegen den Takman, AV. 1, 25. Die Fieberschauer sind bald heiß, bald kalt⁵⁾; darum wird die uranfängliche Entstehung des Fiebers in die Zeit verlegt, als der heiße Agni in die kalten Wasser einging (V. 1): „Als Agni in die Wasser eingehend sie brannte, wo die Träger des Gesetzes Verehrung bezeugten, da, sagt man, ist deine höchste Geburtsstätte. Da du dieser bist und das mit uns zusammen weißt, verschone uns, o Takman⁶⁾.“ Und weil der Takman aus der Mischung von Feuer und Wasser bei der Flucht Agnis in die Wasser entstanden ist, darum läßt der

¹⁾ *udakaṃ cājyaṃ ca vāruṇo madhuparkaḥ.*

²⁾ *saptarṣibhūr hutā dhutīḥ.*

³⁾ In Whitney's Übersetzung wird der Sinn der Worte anders gefaßt.

⁴⁾ (15, 14, 3:) *sā yāt pratiçīm dīṣam ānu vyācalad vāruṇo rāja bhūtvdnu vy ācalad apò 'nnādīḥ kṛtvā.*

⁵⁾ V. 4: *nāmaḥ śītāya takmāne nāmo rūṛāya soçtṣe kṛṇomi*; vgl. auch AV. 5, 22, 13 *takmānaṃ śītāṃ rūṛām*, AV. 7, 116, 1 *nāmo rūṛāya cyāvanāya cōdanāya dhr̥ṣṇāve* | *nāmaḥ śītāya pūrvakāmakṛtvane.*

⁶⁾ *yād agnir āpo ādahat praviśya yātrākr̥ṇvan dhārmadhṛto nāmāṃsi tātra ta āhuḥ paramāṃ janitṛaṃ sā naḥ saṃvidvān pāri vṛṇgdhi takman*

Dichter in V. 3 es zweifelhaft, ob er Hitze ist oder der Sohn König Varuṇas¹⁾.

Schließlich mag hier auch noch erwähnt werden, daß in den Mantras, die Kauś. 135 zur Abwehr der Folgen eines bösen Vorzeichens gelehrt werden, auch die ruhmreichen Kräuter, die Soma zum König haben, und die ruhmreichen Kräuter, die Varuṇa zum König haben, erwähnt werden²⁾. Es ist die einzige mir bekannte Stelle, wo Varuṇa als Herrscher der Pflanzen erscheint. Die Absicht des Verfassers war es offenbar, mit den beiden Ausdrücken die Land- und die Wasserpflanzen zu begreifen.

3. Varuṇa und die Wasser im Rgveda

Die Beziehungen Varuṇas zu den Wassern treten nun aber auch im RV. schon deutlich zutage.

7, 49, 3 ist von den göttlichen Wassern³⁾ die Rede, „in deren Mitte König Varuṇa geht⁴⁾“. Nicht umsonst wird auch im folgenden Verse unter den Göttern, die sich in den Wassern zur Kraft beerauschen, Varuṇa an erster Stelle genannt sein⁵⁾. Varuṇa hält sich ebenso wie Soma und Agni Vaiśvānara in den Wassern auf.

Klar ist in dieser Beziehung auch 2, 38, 8⁶⁾: „So weit es möglich ist, geht Varuṇa (am Abend) in das Wasserheim, er, der unaufhörlich jeden Augenblick sich hin und her bewegt⁷⁾, jeder Vogel (in sein Nest), das Vieh in den Pferch. Nach ihren Standorten hat Savitṛ die Arten der Geschöpfe gesondert.“

Für *āp* wird an andern Stellen *pastyā* gebraucht, für das Pischel, V. St. 2, 212, die Bedeutung „Gewässer“, „Fluß“ nachgewiesen hat. 1, 25, 10: „Der die Gebote aufrecht erhaltende Varuṇa hat sich in die Gewässer niedergelassen, zur Allherrschaft der Weise⁸⁾.“ Damit hat schon Pischel die Strophe VS. 10, 7⁹⁾ zusammengestellt:

1) *yādi śokó yādi vābhiśokó yādi vā rájño vāruṇasya putráḥ.*

2) *oṣadhayaḥ varuṇarājñīr yaśasvinīḥ.*

3) *āpo devīḥ.*

4) *yāsāṃ rájā vāruṇo yāti mādhye.*

5) *yāsu rájā vāruṇo yāsu sómo víśve devā yāsārjam mādanti | vaiśvānaró yāsu agnīḥ praviṣṭaḥ.*

6) *yādrādhyaṃ vāruṇo yónim āpyam ānīśitam nimīṣi járbhurāṇaḥ | víśvo mūrtāṇḍo vrajām ā paśūr gāt sthaśó jánmāni savitā vy ākaḥ.*

7) Mit *járbhurāṇaḥ* vgl. *bhárṇayaḥ*, das Beiwort von Varuṇas Spähern in 9, 73, 4.

8) *ní śasāda dhrtávrato vāruṇaḥ pastyāsu ā | sāmraṇyāya sukrátuḥ.*

9) MS. 2, 6, 8 (Lesart: *dyumnyā ūrjā ekā*); TS. 1, 8, 12, 1 (Lesart: *dyum-nīnīr ūrja etā ānibhīṣṭā apasyúvo vāsānaḥ*).

„In diese gemeinsam genießenden, herrlichen, unüberwindlichen, geschäftigen Wasser sich hüllend, hat Varuṇa, das Kind der Wasser, seinen Wohnsitz aufgeschlagen in den mütterlichen Fluten¹⁾.“

Anstatt von Wassern wird in Verbindung mit Varuṇa auch öfter von Sindhus gesprochen. 9, 90, 2 wird Soma genannt „in die Holzkufen) sich hüllend gleichwie Varuṇa in die Sindhus²⁾“ „Varuṇa ist in den Sindhu hinabgestiegen wie der Tag, wie der weiße Tropfen, das starke Tier³⁾“, heißt es in 7, 87, 6. 8, 41, 2 wird Varuṇa genannt: „der an dem Quell⁴⁾ der Ströme ist, mit sieben Schwestern, er mitten unter ihnen⁵⁾“; in V. 9 wird daher auch von ihm gesagt: „er herrscht über die sieben (Ströme)⁶⁾“. 7, 34, 10 beaufsichtigt er „die Herde⁷⁾ dieser Flüsse⁸⁾“; im folgenden Verse heißt er „die Zierde der Flüsse⁹⁾“ und in 7, 64, 2 nennt der Dichter Mitra-Varuṇa „die Herren der Flüsse¹⁰⁾“.

Daß der Aufenthalt in den Wassern für Varuṇa charakteristisch ist, geht ganz besonders deutlich aus 1, 161, 14 hervor, wo den verschiedenen Göttern ihre ureigensten Gebiete zugewiesen werden: „Am Himmel gehn die Maruts, auf Erden Agni, der Wind hier geht im Luftraum; in den Wassern, den Meeren geht Varuṇa, euch suchend, ihr Söhne der Kraft¹¹⁾“. Hier werden die Wasser aber auch genau so wie in späterer Zeit als die Meere charakterisiert. Damit stimmt überein, daß Vasiṣṭha, als er den Gott besucht, mit ihm in einem Schiffe über das Meer fährt. 7, 88, 3 spricht der

¹⁾ *sadhamādo dyumnīnīr āpa etā ānādhṛṣṭā apasyō vāsānāḥ | pastyāsu cakre vāruṇaḥ sadhāstham apām śīsur mātṛtāmāsv āntaḥ*. Anstatt *vāsānāḥ* ist mit TS. *vāsānāḥ* zu lesen. Der Erklärung von *pastyāḥ* durch *viśaḥ* in ŚBr. 5, 3, 5, 19; 5, 4, 4, 5 kommt natürlich keine Bedeutung zu. Nach Ludwig IV 182 ist bei TS. 1, 8, 12, 1 natürlich nicht an den Gott Varuṇa zu denken, sondern an Agni. Die Stelle liefert ihm den unwiderleglichen Beweis, daß im Veda *varuṇā* noch als Adjektiv vorkommt. Das bedarf kaum der Widerlegung.

²⁾ *vānā vāsāno vāruṇo nā sindhūn*.

³⁾ *āva sindhūm vāruṇo dyaūr iva sthād drapsó nā śvetó mṛgás tūviṣmān*.

⁴⁾ Geldner falsch: „an der Mündung“.

⁵⁾ *yāḥ sindhūnām upodaye saptāsvasā sā madhyamāḥ*.

⁶⁾ 8, 41, 9 *sā saptānām irājyati*. Dazu weiter auch 8, 41, 4 *tād vāruṇasya sāptyam*; s. später. Unklar ist, ob in 8, 41, 7 *yā āsv ātka āśāye* „der als Gewand auf diesen liegt“ das *āsu* auf die Flüsse geht. Ludwig (IV 94) will *dikṣu* oder *prajāsu* ergänzen.

⁷⁾ Geldner: „Bezirk“. Er verweist im Glossar auf Aś. Śr. 1, 21, 8 (*pātho nad*. = *samudrā*).

⁸⁾ *ā caṣṭa āśām pātho nadīnām vāruṇa ugrāḥ sahāsracakṣāḥ*.

⁹⁾ *péso nadīnām*.

¹⁰⁾ *sindhupatī*.

¹¹⁾ *divā yānti marūto bhāmyāgnīr ayām vāto antārikṣeṇa yāti | adbhitṛ yāti vāruṇaḥ samudrāir yuṣmāñ icchāntaḥ śavaso napātāḥ*.

Sänger den Wunsch aus: „Wenn ich und Varuṇa das Schiff besteigen, wenn wir mitten in den Ozean steuern, wenn wir über der Wasser Fläche dahinfahren, wollen wir uns in der Schaukel schaukeln zum Glanze¹⁾.“ Und in der folgenden Strophe heißt es, daß Varuṇa den Vasiṣṭha in das Schiff setzte und ihn zum Ṛṣi machte²⁾.

Unklar ist 1, 184, 3: „In Sprüngen (ihr Ásvins) gehen eure Spitzentiere, die in den Wassern geborenen, dahin wie die morschen Joche des großen Varuṇa³⁾.“ In 1, 46, 3 wird von den Ásvins gesagt, daß ihre Spitzentiere über die morsche Fläche in Sprüngen dahingehn⁴⁾. Vielleicht hat Oldenberg recht, wenn er die morschen Joche Varuṇas auf die Meereswellen bezieht.

Mittelbar ergibt sich der Aufenthalt Varuṇas in den Wassern aus 5, 3, 1, wo von Agni gesagt wird: „Du, Agni, bist Varuṇa, wenn du geboren wirst⁵⁾.“ Agni wird in den Wassern geboren⁶⁾; in dem Weilen in den Wassern muß die Gleichsetzung Varuṇas mit Agni hier begründet sein⁷⁾.

9, 73, 3 wird Soma ein Varuṇa genannt: „Der große hat sich, ein Varuṇa, in das Meer verborgen; die Kundigen waren es, die ihn in den Gefäßen zu fassen vermochten⁸⁾.“ Ebenso ist offenbar Varuṇa als Bezeichnung des Soma in 9, 95, 4 gebraucht: „Trita trägt den Varuṇa im Meere⁹⁾.“ Den Anlaß zu dieser Ausdrucksweise kann auch hier nur Varuṇas Aufenthalt im Samudra gegeben haben.

Von dem Rosse, dessen Ursprungsort das Meer ist, wird 1, 163, 4 gesagt: „und du erscheinst mir wie Varuṇa, o Roß, wo, wie sie sagen, deine höchste Geburtsstätte ist¹⁰⁾.“

¹⁾ *ā yād ruhāva vāruṇas ca nāvam prā yāt samudrām irāyāva mādhyam | adhi yād apām snūbhis cārāva prā preṅkhā inkhayāvahai śubhé kām.*

²⁾ 7, 88, 4 *vāsiṣṭham ha vāruṇo nāvya ādhād ṛṣim cakāra svāpā māvobhiḥ.*

³⁾ *vacyānte vām kakuhā apśū jātā yugā jūrṇéva vāruṇasya bhāreḥ.* Geldners Übersetzung des letzten Pāda ist mir unannehmbar.

⁴⁾ *vacyānte vām kakuhāso jūrṇāyām ādhi viṣṭāpi.*

⁵⁾ *tvām agne vāruṇo jāyase yāt.*

⁶⁾ 2, 1, 1; 10, 91, 6; 121, 7 usw.

⁷⁾ Aus ganz anderem Grunde wird Agni in 2, 1, 4 mit Varuṇa identifiziert.

⁸⁾ *maḥāḥ samudrām vāruṇas tīró dadhe dhīrā ic chekur dharūṇeṣu ārabham.* Ich stimme durchaus mit Hillebrandt, V. M. II², 44, Anm. 1, überein, daß *tīró dadhe* nur bedeuten kann „er hat sich verborgen“; Oldenbergs abweichende Ansicht beruht auf falscher Auffassung des *samudrá*, wie später gezeigt werden soll. In demselben Liede ist wohl auch in V. 9 (9, 73, 9) unter Varuṇa der Soma zu verstehen.

⁹⁾ *trīto bābharti vāruṇam samudré.* Genaueres darüber später.

¹⁰⁾ *utēva me vāruṇas chantasy arvan yātrā ta āhūḥ paramām janītram.*

Wenn in 7, 87, 1 Varuṇa als der Schöpfer der „Flüsse“ gefeiert wird¹⁾, so beweist das für sein Verhältnis zu den Wassern nicht viel; Varuṇa ist allgemein der Wertschöpfer.

Man hat für Varuṇas Verbundenheit mit dem Meere auch 8, 69, 12 angeführt, aber meines Erachtens mit Unrecht. Die Strophe ist die letzte eines Tr̥ca, dessen erste zwei Strophen lauten: „Wenn die gefleckten, leicht zu melkenden, nicht ausschlagenden (Soma-kühe) herbeieilen, haltet den ausschlagenden Soma fest für Indra zum Trinken. Indra hat getrunken, Agni hat getrunken, alle Götter haben sich berauscht. Varuṇa möge hier weilen. Ihm haben die Wasser zugebrüllt wie (Kühe), die ein gemeinsames Junges haben, dem Kalbe²⁾.“ Dann heißt es (V.12): „Du bist ein rechter Gott, Varuṇa, in dessen Schlund die sieben Ströme entlangfließen wie in einer hohlen Röhre³⁾.“ Geldner meint im Anschluß an Sāyaṇas Erklärung *kākudam tāluṃ samudrāḥyam*, der Schlund Varuṇas sei der Ozean. Hillebrandt, Ved. Myth.² 2, 19, findet in dem Verse nur eine Variation des Gedankens, daß Varuṇa der Weltenträger ist: „der Gott, der drei Himmel und drei Erden in sich trägt (7, 87, 5), hält auch die Ströme in seinem Innern, die seiner Satzung folgen.“ Er hätte sich für seine Ansicht vor allem auf den oben S. 30 angeführten Vers des AV. (4, 16, 3) berufen können, wo die beiden Meere in diesem Sinne Varuṇas Bauchseiten genannt werden. Allein wenn ich Hillebrandt auch zugebe, daß die Worte nichts enthalten, was Varuṇa als Meergott erweisen könnte⁴⁾, so kann ich doch seiner Auffassung nicht zustimmen. Wie sollte denn der Dichter dazu kommen, plötzlich ohne allen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden eine Bemerkung über die Größe Varuṇas zu machen? Ich glaube jedenfalls nicht, daß wir den vedischen Dichtern solche ideenflüchtige Verworrenheit zutrauen dürfen. Nun handeln die beiden ersten Strophen des Tr̥ca doch von dem Somaopfer; damit muß auch die dritte Strophe in Zusammenhang stehen. Mit *āpaḥ* in V. 11 kann nur der in den Wassern gepreßte und mit ihnen gemischte Soma gemeint sein, der für Varuṇa zum

¹⁾ Genaueres darüber später.

²⁾ *ā yāt pātanty enyāḥ sudūghā ānapasphuraḥ | apasphūram gṛbhāyata sōmam indrāya pātave || āpād indro āpād agnīr viśve devā amatsata | vāruṇa id iḥā kṣayāt tām āpo abhy ānūṣata vatsām saṃśīśvarīr iva.*

³⁾ *sudevō asi varuṇa yāsya te sapta sīndhavaḥ | anukṣāranti kākūdāṃ sūmnyām suśīrām iva.*

⁴⁾ MS. 4, 7, 8 wird die Strophe für die Deutung Varuṇas als Meer zitiert. Daß daraus nichts für den eigentlichen Sinn zu entnehmen ist, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

Trunke bereitgestellt ist. Meiner Ansicht nach ist auch das *saptā sindhavaḥ* der folgenden Strophe nur ein gesteigerter Ausdruck für diese *āpaḥ*. Varuṇa trinkt nun, und zwar sind es, dank der Freigebigkeit des Opferers, ungeheure Mengen des Trankes, die seine Kehle hinabströmen. Während die Somatränke, die der Gott aufnimmt, sonst mit *sindhavaḥ* verglichen werden¹⁾, werden sie hier direkt *saptā sindhavaḥ* genannt. Natürlich setzt die Bewältigung dieser Massen von Soma voraus, daß der Gott einen gewaltigen Schlund hat, und deshalb nennt ihn der Dichter einen rechten Gott. Dasselbe Lob wie hier Varuṇa erhält sonst Indra: 6, 41, 2 „Dein wohlgeschaffener, breiter Schlund, mit dem du immer die Welle des Mets trinkst, mit dem trinke²⁾!“ 1, 8, 7 „Dessen somatrinkendster Bauch wie ein Meer anschwillt, wie breite Wasser sein Schlund³⁾.“

4. Varuṇa als Himmelsbewohner im R̥gveda

Der Anschauung, daß Varuṇa in den Wassern, in den Flüssen, im Meere wohnt, scheinen nun aber andere Angaben über seinen Aufenthalt zu widersprechen. Wenn der Dichter von 7, 88, der sich rühmt, mit Varuṇa im Schiffe über das Meer gefahren zu sein, in V. 5 sagt: „Ich ging in die große Wohnung, du selbstherrlicher Varuṇa, in dein tausendtoriges Haus⁴⁾“, so ließe sich das allerdings mit Varuṇas Aufenthalt im Meere ganz gut vereinigen. Auch die prachtvolle *sabhā* des Varuṇa, die in Mbh. 2, 9 ausführlich geschildert wird, war nach V. 2 von Viśvakarman inmitten des Wassers erbaut⁵⁾. Allein nach 1, 136, 2 befindet sich der Sitz Mitras, Aryamans und Varuṇas im Himmel⁶⁾, und in 7, 34, 24 erhält Varuṇa selbst das Beiwort *dyukṣāḥ* „im Himmel wohnend“. Die Ādityas, zu denen Varuṇa gehört, haben sich im Himmel ihren Wohnsitz gemacht (10, 63, 5)⁷⁾; Mitra-Varuṇa sind die den

¹⁾ 8, 92, 22 *ā tvā viśantv indavaḥ samudrām iva sindhavaḥ*; 9, 108, 16 *indrasya hārdi somadhānam ā viśa samudrām iva sindhavaḥ*.

²⁾ *yā te kākūt sūktā yā vāriṣṭhā yāyā śāśvat pibasi mādhuva ūrmim | tāyā pāhi*.

³⁾ *yāḥ kukṣiḥ somapātamaḥ samudrā iva pīnvate | urvīr āpo nā kākūdaḥ*.

⁴⁾ *brhāntam mānam varuṇa svadhāvaḥ sahāśradvāram jagamā grhām te*.

⁵⁾ *antaḥ salilam āsthāya vihītā viśvakarmaṇā*.

⁶⁾ *dyukṣām mitrāsya sādhanam aryamnō vāruṇasya ca*.

⁷⁾ *āparihertā dadhirē divi kṣāyam*. Wahrscheinlich ist auch die Äußerung in 10, 63, 4 *divō varṣmāṇam vasate svastāye*, „sie kleiden sich in des Himmels Höhe zum Heile“ von den Ādityas und in demselben Sinne zu verstehen. Auf die Ādityas weisen die Beiwörter *ṛcākṣaso ānīmīṣantaḥ* und *āhimāyā ānāgasah*.

Himmel berührenden Könige¹⁾; sie haben weite Wohnsitze²⁾). Da das Beiwort beiden Göttern beigelegt wird und von Mitras Aufenthalt in den Wassern sonst niemals die Rede ist, so kann es nur auf die himmlischen Wohnsitze bezogen werden und sagt somit, daß auch Varuṇa im Himmel wohnt.

Während es in 7, 49, 3 heißt, daß Varuṇa in der Mitte der Wasser dahin geht, Wahrheit und Lüge der Menschen beschauend, wird in 8, 25, 7 von Mitra-Varuṇa gesagt: „Die von dem großen Himmel her gleichsam die Herden beschauen³⁾.“ Ebenso AV. 19, 16, 2; 27, 15: „Vom Himmel her sollen mich die Ādityas beschützen, von der Erde her die Feuer⁴⁾.“ Auf Mitra-Varuṇa geht auch die durchsichtige Rätselstrophe 8, 29, 9: „Zwei haben sich zuoberst im Himmel einen Sitz gemacht als Allherrscher, die Schmelzbutter als Trank genießen⁵⁾.“

Weist schon hier das Wort *upamā* darauf hin, daß Mitra-Varuṇa im höchsten Himmel wohnen, so wird das an anderen Stellen vollkommen deutlich ausgesprochen:

2, 41, 5 „Die beiden untrüglichen Könige sitzen an dem dauernden höchsten Sitze, dem tausendpförtigen⁶⁾.“

5, 63, 1 „Ihr Hüter des Ṛta, deren Gesetze wahr sind, besteigt den Wagen im höchsten Himmel⁷⁾.“

6, 67, 6 „Ihr beide festigt den Rücken (des Himmels) gleichsam vom höchsten Himmel her⁸⁾.“

Ludwig hat die letzte Stelle richtig erklärt. Mitra-Varuṇa haben ihren Sitz im höchsten Himmel. Von dort aus stützen sie den Rücken des Himmels, das Firmament. Da aber im allgemeinen derjenige, der etwas in der Höhe Befindliches stützt, sich unten befindet, so wird durch das *iva* auf das Besondere der Situation hingewiesen.

In 10, 14, 7 wird für den Abgeschiedenen der Segenswunsch gesprochen: „Geh hin, geh hin, auf den uralten Wegen, auf denen unsere Vorväter ins Jenseits gegangen sind. Mögest du beide Könige, die sich nach ihrer Eigenart ergötzen, Yama und Gott

¹⁾ *rājānā diviṣṣr̥sā* 1, 137, 1.

²⁾ *urukṣāyā* 1, 2, 9.

³⁾ *ādhi yā brható divò 'bhi yūthēva pásyataḥ.*

⁴⁾ *divó mādityā rakṣantu bhūmyā rakṣantv agnāyaḥ.*

⁵⁾ *sādo dvā cakrāte upamā divi samrājā sarpīrāsutī.*

⁶⁾ *rājānāv ānabhidruhā dhruvé sādasi uttamé | sahāsrasthūna āsāte.*

⁷⁾ *ṛtasya gopāv ādhi tiṣṭhatho rātham sātvyadharmāṇā paramé vyòmani.*

⁸⁾ *ḍṛm̐hēthe sānum upamād iva dyóh.*

Varuṇa, schauen¹⁾.“ Wie die folgende Strophe (10, 14, 8) zeigt, denkt man sich aber die Väter und Yama, mit denen der Tote zusammenkommen soll, im höchsten Himmel²⁾; dort muß also auch Varuṇas Sitz sein³⁾. Die gleiche Anschauung tritt in dem Spruch AV. 18, 4, 3 zutage: „Auf jenen Pfaden geh zum Himmel, wo die Ādityas Honig genießen; fasse Fuß im dritten Himmel⁴⁾.“

Es erhebt sich also die Frage: Wie kann derselbe Gott, der uns im Ṛgveda als Bewohner der Wasser, des Meeres und der Flüsse entgegentritt, zu gleicher Zeit seinen Sitz im Himmel haben? Um sie zu beantworten, wird es nötig sein, näher auf die Kosmologie der vedischen Zeit einzugehen, vor allem soweit die Wasser in Betracht kommen. Es wird sich aber nicht vermeiden lassen, zum Verständnis der alten Anschauungen auch die der jüngeren Perioden heranzuziehen.

¹⁾ *prēhi prēhi pathibhiḥ pūrvyēbhir yātrā naḥ pūrve pitāraḥ parēyuh | ubhā rājānā svadhāyā mādantā yamām paśyāsi varuṇam ca devām.*

²⁾ *sam gacchasva pitṛbhiḥ sam yamēneṣṭāpūrtēna paramē vyōman.*

³⁾ In einzelnen Stellen wie 7, 87, 2. 6 wird auch seines Aufenthaltes im Luftraum gedacht, aber diese Äußerungen erklären sich aus der besonderen Auffassung Varuṇas als des Allgottes, worüber später zu sprechen sein wird.

⁴⁾ *tēbhir yāhi pathibhiḥ svargam yātrādityā mādhu bhakṣāyanti tṛtīye nāke ādhi vi śrayasva.*

II

DIE DREITEILUNG DES HIMMELS

1. Die Dreiteilung der Welt und der drei Weltgebiete

a) Im R̥gveda

Schon im R̥gveda tritt uns die Vorstellung von einer Dreiteilung des Weltalls entgegen. Über der Erde ist der Luftraum (*antárīkṣa*) gelagert, über diesem der Himmel (*dív*).

Danach wird seit den Brāhmaṇas von den drei Welten gesprochen¹⁾.

Aber auch die drei Weltgebiete sind wiederum dreifach geteilt: es werden drei Himmel, drei Lufträume, drei Erden angenommen.

2, 3, 2 wird Narāśansa genannt: „der schönstrahlige, der durch seine Größe den drei Himmeln gewachsen ist²⁾“;

7, 101, 4 Parjanya: „Auf dem alle Welten stehen, die drei Himmel³⁾“;

1, 34, 8 die Ásvins: „über den drei Erden schwebend⁴⁾“.

7, 104, 11 wird der Feind verflucht: „Er soll unter alle drei Erden versinken⁵⁾“.

1, 102, 8 heißt es von Indra: „Das dreifache Gegengewicht (deiner) Kraft, die drei Erden, du Männerherr, die drei *rocana*⁶⁾ — über diese ganze Welt bist du hinausgewachsen⁷⁾“;

¹⁾ ŚBr. 2, 1, 4, 25: *trayo vā ime lokāḥ*. Bṛh. Up. 3, 9, 8: *ima eva trayo lokāḥ*.

²⁾ *tisró divaḥ prāti mahná svarcīḥ*.

³⁾ *yásmīn viśvāni bhūvanāni tasthūs tisró dyāvah*.

⁴⁾ *tisráḥ prthivīr upāri pravā*.

⁵⁾ *tisráḥ prthivīr adhó astu viśvāḥ*.

⁶⁾ Über *rocana* später.

⁷⁾ *triviṣṭīdhātu pratimānam ójasas tisró bhūmīr nṛpate trīṇi rocana | ātīdāṃ viśvam bhūvanam vavakṣītha*.

2, 27, 8 von den Ādityas: „Sie erhalten die drei Erden und die drei Himmel¹⁾“;

8, 41, 9 von Varuṇa: „Dessen zwei weiße weitschauende (Gestirne)²⁾ über den drei Erden³⁾ wohnen — sie haben die drei oberen (Räume) erfüllt⁴⁾“;

7, 87, 5 von demselben: „Die drei Himmel sind in ihn niedergesetzt, die drei Erden, die darunter sind, zu sechsen geordnet⁵⁾.“

In dem Rätselliede 1, 164, 6 wird gefragt: „Was war denn das Eine in Gestalt des Ungeborenen, der diese sechs Räume auseinander-gestemmt hat⁶⁾?“ Unter den *śāl imā rājāmsi* sind sicherlich die drei Himmel und die drei Erden zu verstehen, dieselben, die in 3, 56, 2 die sechs Lasten genannt werden: „Sechs Lasten trägt der eine, ohne zu gehen⁷⁾. Zum Rta, dem höchsten, kamen die Kühe. Drei große stehen unter . . .; zwei sind verborgen niedergesetzt, eine ist sichtbar⁸⁾.“

In 1, 164, 10 sind Himmel und Erde in der bekannten Weise als Vater und Mutter aufgefaßt: „Drei Mütter, drei Väter tragend steht der eine aufrecht da. Nicht machen sie ihn müde⁹⁾.“

Ein sehr häufiges Beiwort von *ródasī* und *dyāvāpṛthivī* ist *urvī*, das auch allein Himmel und Erde bezeichnet¹⁰⁾. Es liegt daher am nächsten, daß die *śād urvīh*, die sechs Weiten, ein Ausdruck für die drei Himmel und die drei Erden sind, wie schon Bergaigne¹¹⁾ gegen Roth annahm, der darunter die sechs Himmelsgegenden verstehen wollte. 6, 47, 3 wird von Soma gesagt, daß er die sechs Weiten ausmaß, außerhalb derer es keine Welt gibt¹²⁾; hier paßt die Beziehung auf die drei Himmel und die drei Erden vorzüglich.

¹⁾ *tisró bhāmīr dhārayan trīmīr utā dyān.*

²⁾ Sonne und Mond.

³⁾ Geldner erklärt hier *tisró bhāmīh* unnötigerweise als Luftreich, Erde und Unterwelt.

⁴⁾ *yāsya śvetā vicakṣaṇā tisró bhāmīr adhikṣitāh | trir ūttarāṇi papratuḥ.*

⁵⁾ *tisró dyāvo nīhitā antār asmin tisró bhāmīr ūparāh śādvidhānāh.*

⁶⁾ *vi yās tastāmbha śāl imā rājāmsy ajāsya rūpē kim āpi svid ekam.*

⁷⁾ Offenbar *ajā ékapād*, der eben, weil er *ékapād* ist, nicht gehen kann.

⁸⁾ *śād bhārāṇ ēko ācaran bibharty rtām vārsiṣṭham ūpa gāva āguḥ | tisró mahīr ūparās tasthur ātyā gūhā dvē nīhite dārsy ēkā.* — Die *tisró mahīh* sind offenbar die drei Erden, für die die letzte Bemerkung vorzüglich paßt, wenn auch *ātyāh* dunkel bleibt. Für *ātyāh* vermutet Graßmann *anyāh*, Ludwig u *tyāh*, Geldner *āty ā*: „Drei große (Himmel) erheben sich über den unteren (Erden).“

⁹⁾ *tisró mātīs trīn pitṛn bibhrad ēka ūrdhvās tasthau nēm āva glāpayanti.*

¹⁰⁾ 6, 10, 4; 10, 12, 3; 10, 88, 14.

¹¹⁾ Rel. Véd. II 122.

¹²⁾ *ayāṇ śāl urvīr amīmāta dhīro ná yābhyo bhūwanam kác canāré.*

In den beiden folgenden Versen wird die Schöpfertätigkeit des Gottes weiter ausgeführt; daß aber die dort genannten Teile des Weltalls, *prthivī*, *dīv*, *pṛyūṣa*, *antārikṣa*, *árṇas* und wiederum *dīv*, die sechs Weiten darstellen sollten, wie Eggeling (SBE XII 136f.) annimmt, halte ich für ausgeschlossen¹⁾.

Die Himmel und die Erden müssen mit den sechs Weiten auch 10, 14, 16 gemeint sein, wo die sechs Weiten dem einen Großen, dem Ursprung der Welt, gegenübergestellt sind: „An den Trikadrukas fliegt er (der Tote). Die sechs Weiten, das eine Große, Triṣṭubh, Gāyatrī, die Metren, die alle sind in Yama gelegt²⁾.“ 10, 128, 5 werden die sechs Weiten angerufen: „Ihr göttlichen sechs Weiten, schaffet uns weiten Raum³⁾.“ Auch hier ist nicht etwa an die sechs Himmelsgegenden zu denken, die, soweit ich sehe, im R̥gveda niemals als Gottheiten angerufen werden und deren Zahl auch noch nicht auf sechs festgesetzt ist.

Dasselbe wie die sechs *urvīḥ* werden auch die sechs *viṣṭīraḥ* sein, die Indra nach 2, 13, 10 neben den fünf Himmelsgegenden festigte⁴⁾.

4, 53, 3 wird von Savitr gerühmt, er habe die himmlischen und die irdischen Räume erfüllt⁵⁾. Breit ausgeführt wird das in 4, 53, 5: „Savitr umfaßt den dreifachen Luftraum mit seiner Größe, die drei Räume, die drei *rocanā*; die drei Himmel, die drei Erden setzt er in Bewegung; mit drei Satzungen schützt er uns selbst⁶⁾.“ Was die *trī rājāṃsi* betrifft, so müssen sie doch wohl im Einklang mit 5, 69, 1 verstanden werden, wo von Varuṇa und Mitra gesagt wird, daß sie die drei *rocanā*, die drei Himmel, die drei *rājāṃsi* erhalten⁷⁾. Hier scheint mir die Beziehung auf die drei Lufträume sicher zu sein; in 4, 53, 5 wird also das *trī rājāṃsi* gewissermaßen zur Erklärung dem *trīr antārikṣam* hinzugefügt sein.

In anderer Weise ist von den drei Himmeln in Verbindung mit Savitr in 1, 35, 6 die Rede, wo es zu heißen scheint: „Drei Himmel

¹⁾ Sāyaṇa erklärt die *śāl urvīḥ* hier und in den folgenden Stellen ganz anders. Weber (Ind. Studien XIII 165) fühlt sich bei einer Aufzählung der drei Welten und ihrer göttlichen Hüter (AV. 2, 12, 1) an die *śāl ūrvīḥ* erinnert.

²⁾ *trīkadrukebhiḥ patati śāl urvīr ékam id brhāt | triṣṭúb gāyatrī chāndāṃsi sārāv tā yamā āhitā.*

³⁾ *dévīḥ śāl urvīr urū naḥ kṛnōta.*

⁴⁾ *śāl astabhnā viṣṭīraḥ pāñca saṃdṛśaḥ.*

⁵⁾ *āprā rājāṃsi divyāni pārthivā.*

⁶⁾ *trīr antārikṣam savitā mahitvanā trī rājāṃsi paribhūs trīṇi rocanā | tisrō divaḥ prthivīs tisrā invatī tribhūr vratair abhi no rakṣati tmānā.*

⁷⁾ *trī rocanā varuṇa trīṇūr utā dyān trīṇi mitra dhārayatho rājāṃsi.*

gibt es. Zwei sind die Schöße Savitṛs, einer ist in der Welt des Yama, der Männerbezwingende¹⁾.“ Warum hier im Widerspruch mit 4, 53, 5²⁾ Savitṛ nur zwei Himmel zugewiesen werden, nicht auch der höchste, der Manenhimmel, bleibt unklar, zumal es in dem vorhergehenden Verse heißt, daß alle Welten in dem Schoße Savitṛs stehen³⁾. Geldner nimmt an, daß die drei Himmel hier die Erde, der sichtbare und der unsichtbare Himmel seien, aber damit läßt sich der Ausdruck *dyāvah* nicht vereinigen⁴⁾.

Öfter wird auch ohne Angabe der Zahl von Himmeln, Lufträumen und Erden gesprochen.

10, 65, 4: „Svarṇara, Lufträume, Lichträume⁵⁾“;

8, 6, 15: „Nicht fassen die Himmel Indra wegen seiner Stärke, nicht die Lufträume den Vajraträger, nicht die Erden⁶⁾“;

8, 12, 24: „Den nicht die beiden Welten fassen, nicht die Lufträume⁷⁾“;

8, 70, 4: „Bei dessen Geburt die breitströmenden, großen, die Kühe zusammen brüllten, die Himmel, die Erden brüllten⁸⁾“;

3, 51, 5: „Für Indra hüten die Himmel, die Pflanzen und die Wasser, die Flüsse, die Wälder ihren Reichtum⁹⁾“;

4, 57, 3: „Metreich sollen die Pflanzen, die Himmel, die Wasser, metreich soll uns der Luftraum sein¹⁰⁾“.

Die drei Himmel sind übereinander geschichtet: 5, 60, 6 „Ob ihr im höchsten oder im mittleren oder ob ihr im untersten Himmel seid, ihr glücklichen Maruts¹¹⁾.“ Mitra-Varuṇa festigen den Rücken des Himmels, d. h. das Firmament, gleichsam vom höchsten Himmel her¹²⁾.

¹⁾ *tisro dyāvah savitūr dvā upāsthāṁ ekā yamāsyā bhūtvane virāśāt.*

²⁾ Auch in 5, 81, 4 heißt es, daß Savitṛ zu den drei *rocāṇā* gehe.

³⁾ *savitūr daivasyopāsthe viśvā bhūtvānāni tasthuh.*

⁴⁾ Man könnte übersetzen: „Die drei Himmel sind Savitṛs, die beiden *upāstha* (und) der eine in Yamas Welt, der männerbezwingende“, aber was soll *upāstha* in diesem Zusammenhang bedeuten?

⁵⁾ *svārṇaram antāriksāṇi rocāṇā.*

⁶⁾ *nā dyāva indram ojasā nāntāriksāṇi vajrinam | nā vivyacanta bhūmayah.*

⁷⁾ *nā yān viviktó ródasī nāntāriksāṇi vajrinam.*

⁸⁾ *yāsmīn mahīr urujrāyāh | sām dhenāvo jāyamāne anonavur dyāvah kṣāno anonavuh.*

⁹⁾ *indrāya dyāva ośadhīr utāpo rayibī rakṣanti jīrāyo vānāni.*

¹⁰⁾ *mādhumatīr ośadhīr dyāva āpo mādhuman no bhavatu antāriksam.*

¹¹⁾ *yād utamē maruto madhyamē vā yād vāvanē subhagāso divi śthā.*

¹²⁾ 6, 67, 6: *dr̥m̐hēthe sāmum upamād iva dyōh.*

Über die Lage der drei Erden zueinander unterrichtet 1, 108, 9: „Wenn ihr, Indra-Agni, auf der untersten Erde, auf der mittleren oder der höchsten seid¹⁾.“ Die Halbstrophe wird im folgenden Verse mit Vertauschung von *paramāsyām* und *avamāsyām* wiederholt. Die Vorstellung, daß sich Indra-Agni in der mittleren oder in der untersten Erde aufhalten, ist gewiß seltsam. Geldner übersetzt daher: „im nächsten Erdteil, im mittleren, im entferntesten“; allein *avamā*, *madhyamā*, *paramā* können unmöglich anders verstanden werden als *avamā*, *madhyamā*, *uttamā* in 5, 60, 6; es hat sich für den Dichter von V. 7—12 offenbar nur darum gehandelt, den Begriff des „irgendwie“ in jeder möglichen Weise zu variieren²⁾.

Einmal, in 9, 113, 9, findet sich der Ausdruck *trīdivé divāḥ*. Das Lied 9, 113 wird durch Sprache und Inhalt deutlich als ein später Anhang zu den Somaliedern erwiesen. Der Ausdruck *trīdivām divāḥ*, der hier zum ersten Male erscheint, wurde zunächst vielleicht für den „Dreihimmel“, d. h. den dreifach geteilten Himmelsraum des Himmels, geprägt; er scheint aber schon hier wie im epischen und klassischen Sanskrit den höchsten, dritten Himmel zu bezeichnen: „Wo Wandel nach Wunsch herrscht im dritten *trīnākā* Himmelsraum des Himmels, wo die lichtreichen Welten sind, dort mache mich unsterblich³⁾.“

b) Im Atharvaveda

Von drei Himmeln, drei Erden, drei Lufträumen wird auch im AV. noch öfter gesprochen⁴⁾. Der Ausdruck *trīdivām divāḥ* für den höchsten dritten Himmelsraum findet sich jetzt häufiger:

¹⁾ *yád indrāgnī avamāsyām prthivīyām madhyamāsyām paramāsyām utā sthāḥ*.

²⁾ Ob in 1, 35, 8 die *trī dhānva yójanā*, die Savitr beschaut, die drei Erden sind, ist sehr zweifelhaft. Eher scheint *dhānva* den Gegensatz zu den nachher genannten *saptá sindhūn* zu bilden. Es ist also *trī* vielleicht mit *yójanā* zu verbinden: „Er überschaute die acht Spitzen der Erde, drei Meilen das feste Land, die sieben Ströme.“ „Drei Yojana“ könnte Ausdruck für eine lange Strecke sein wie in 1, 164, 9 *āmīmed vatsō ānu gām apaśyad viśvarūpyām triṣū yójaneseu*. Auch AV. 6, 131, 3 bezeichnet *trīyojanā* eine lange Strecke, die dann allerdings noch gesteigert wird: *yád dhāvasi triyojanām pañcayojanām āsvinam*.

³⁾ *yātrānukāmāṃ cāraṇaṃ trīnāké trīdivé divāḥ | lokā yātra jyōtiṣmantas tātra mām amṛtaṃ kṛdhi*.

⁴⁾ So AV. 19, 27, 3: *tisrō divas tisrāḥ prthivīs trīṇy antārikṣāni*; AV. 13, 3, 21: *trīṇi rājāmsi divo aṅgā tisrāḥ*; AV. 4, 20, 2: *tisrō divas tisrāḥ prthivīḥ śāt cemāḥ pradīśaḥ pṛthak*; AV. 6, 21, 1: *imā yās tisrāḥ prthivīs tāsāṃ ha bhūmīr uttamā*, „Was diese drei Erden sind, von denen ist die Erde die höchste“.

AV. 10, 9, 5: „Er steigt zum Himmel auf, wo jener dritte Raum des Himmels ist¹⁾“;

AV. 10, 10, 32: „Die dem so Wissenden die Kuh gaben, die sind in den dritten Raum des Himmels gegangen²⁾“;

AV. 17, 1, 10 (von Indra): „Aufsteigend zum dritten Raum des Himmels³⁾“.

Auf *tridivé* in AV. 9, 5, 10 werden wir später eingehen.

Wenn es in dem Ucchiṣṭa-Liede AV. 11, 7, 14 heißt: *náva bhūmīḥ samudrā icchiṣṭé 'dhi sritā divaḥ*, so ist neun offenbar die Gesamtzahl, die sich durch die Addierung von drei Erden, drei himmlischen Meeren und drei Himmeln, die auf dem Ucchiṣṭa stehen, ergibt. Auf die Verdreifachung der Himmelskörper und Himmelserscheinungen wie Sonne, Himmelsmeer, Morgenröte usw., die eine Folge der Verdreifachung des Himmels ist, werden wir später zurückkommen.

AV. 18, 2, 48 werden für die drei Himmel sogar besondere Namen angegeben: „Der unterste Himmel ist Udānvatī, der mittlere heißt Pīlumatī, der dritte, in dem die Väter sitzen, heißt Pradiv⁴⁾“. Der Pradiv genannte Himmel ist mit dem „dritten Himmel von hier“ identisch, in dem der Ásvattha ist, unter dem nach AV. 5, 4, 3; 6, 95, 1; 19, 39, 6 die Götter sitzen⁵⁾.

2. śád urvīḥ im AV. und in der spätvedischen Literatur

Ein Wort der Erklärung erfordert noch der Ausdruck *śád urvīḥ*, der häufiger besonders in den mystisch-philosophischen Hymnen des AV. wiederkehrt. Wie im Rgveda sind damit offenbar die drei Himmel und die drei Erden gemeint in AV. 9, 2, 11: „Mir sollen sich die vier Himmelsgegenden neigen, mir sollen die sechs Weiten Schmelzbutter bringen⁶⁾“; ebenso in AV. 13, 3, 6, wo die kosmischen Faktoren in absteigender Zahl geordnet sind: „Auf den die sechs Weiten, die fünf Himmelsgegenden gestellt sind, die vier Wasser, die drei Unvergänglichen des Opfers, der zwischen die beiden

¹⁾ *sá svargám ā rohati yātrādās tridivām divāḥ.*

²⁾ *yá evāṇ vidūṣe vaśāṁ dadūs té gatās tridivām divāḥ.*

³⁾ *āróhaṁs tridivām divāḥ.*

⁴⁾ *udānvatī dyaur avamā pīlumatīti madhyamā | tṛtīyā há pradyaur iti yāsyām pitāra āsate.*

⁵⁾ *āsvatthō devasādanas tṛtīyasyām itó divī.*

⁶⁾ *māhyaṁ namantām pradīśās cātasro māhyaṁ śád urvīr gṛtām vahantu.*

Welthälften erzürnt mit dem Auge blickte, gegen diesen erzürnten Gott ist die Sünde gerichtet¹⁾.“

AV. 8, 9, 16 sind aber die sechs Weiten neben den sechs Himmeln und Erden genannt²⁾, und in AV. 10, 7, 35 kann sich *śād urvīh* nur auf *pradīśah* beziehen: „Skambha hält die beiden hier, Himmel und Erde, Skambha hält die sechs weiten Himmelsgegenden; Skambha ist in diese ganze Welt eingegangen³⁾.“ Man wird daher auch in 13, 3, 1 nicht *pradīśah* und *śād urvīh*, wie Bergaigne vorgeschlagen hat, voneinander trennen können, wenn damit auch dem *śād urvīh* eine andere Bedeutung zugewiesen wird als in V. 6 desselben Liedes: „In dem die sechs weiten Himmelsgegenden ruhen, die der Vogel durchschaut⁴⁾.“ Auch AV. 12, 2, 48 ist der Ausdruck wohl von den Himmelsgegenden zu verstehen: „Mögen wir in den sechs Himmelsgegenden über den Mangel hinüberkommen⁵⁾“; ebenso in dem ziemlich dunklen Verse 13, 1, 4⁶⁾, in dem TB. 2, 5, 2, 1 verständlicher *sāmṛabdho* und *avindat* liest: „Von ihnen festgehalten, fand er die sechs Weiten auf; einen Weg schauend hat er die Herrschaft hierher gebracht.“ Ganz deutlich sind die Weiten die Himmelsgegenden in 13, 1, 46: „Die Weiten waren die Paridhis, die Erde wurde zur Vedi⁷⁾.“ VS. 22, 27 wird die Himmelsgegend *urvī* genannt⁸⁾.

Man hat den Ausdruck *śād urvīh* also später ganz anders verstanden als in ṛgvedischer Zeit, und zwar hängt der Bedeutungswandel offenbar mit der Vermehrung der Zahl der Himmelsgegenden zusammen. Man faßte sie zunächst nur in horizontaler Richtung auf. Im RV. werden sie daher gewöhnlich als vier, einmal, in dem jüngeren ersten Maṇḍala (1, 35, 8), mit Einrechnung der

¹⁾ *yāsmint śād urvīh pāñca diśo ādhi śritās cātasra āpo yajñāsya trāyo 'kśārāḥ | yó antarā ródasī kruddhās cākṣuṣaīkṣata | tāsya devāsya kruddhāsya itād āgah.* — Whitney meint, die Streichung von *cākṣuṣā* würde Sinn und Metrum verbessern. Ich bin überzeugt, daß vielmehr *kruddhāḥ* aus dem Folgenden eingedrungen ist; das eine Auge, die sichtbare Sonne, bildet den Abschluß der Reihe.

²⁾ *śād āhur dyāvāprthivīh śād urvīh.*

³⁾ *skambhó dādāhāra dyāvāprthivī ubhé imé skambhó dādāhāroro antárīkṣam | skambhó dādāhāra pradīśah śād urvīh skambhá idāṃ vīśvam bhūvanam ā viveśa.*

⁴⁾ *yāsmīn kṣiyānti pradīśah śād urvīr yāḥ patamgó ānu vicākaśīti.*

⁵⁾ *śadhbīr urvībhīr āmatīm tarema.*

⁶⁾ *tābhīh sāmṛabdham ānu avindant śād urvīr gātūm prapāsyann ihá rāṣṭrām āhāh.*

⁷⁾ *urvīr āsan paridhāyo védīr bhūmir akalpata.*

⁸⁾ *urvyai diśe svāhā.*

Zwischengegenden als acht bezeichnet. In alter Zeit wurde auch noch der Zenith hinzugenommen¹⁾. Erst im AV. aber wird unter Einbeziehung des Nadir von sechs Himmelsgegenden gesprochen, auf die nun der Ausdruck *śād urvīh* übertragen wurde.

Schließlich hat man diesen Ausdruck auch in ganz willkürlicher Weise ausgelegt. In der Formel ŚBr. 1, 5, 1, 22 werden die *śād urvīh* als Feuer, Erde, Wasser, Speise (?), Tag und Nacht gedeutet²⁾, ŚŚ. 1, 6, 4 als Himmel, Erde, Tag, Nacht, Wasser, Pflanzen³⁾.

Am Ausgang der vedischen Zeit ist die Vorstellung von der Dreiteilung der drei Weltgebiete nicht mehr lebendig; nur der Ausdruck *tridiva* hält sich noch länger, wie die Stellenangaben aus der epischen und klassischen Literatur im PW. zeigen. Lexikographen und Kommentare erklären dieses Wort im allgemeinen einfach durch *svarga*, nur gelegentlich als den dritten Himmel⁴⁾.

3. „Sieben Götterwelten“ und „sieben Welten“ in der spätvedischen Literatur

An die Stelle der drei Himmel treten sieben Götterwelten. *sapta devalokāḥ* werden in einer Aufzählung von Siebenheiten AB. 2, 17, 12; ŚBr. 9, 5, 2, 8 erwähnt, aber ohne nähere Angaben. KB. 20, 1 heißt es: „Nachdem sie dieses (Götterrad) bestiegen, bewegen sich die Götter um alle Welten herum: die Götterwelt, die Väterwelt, diese Welt der Lebenden, Apodaka, die Welt Agnis, Ṛtadhāman, die Welt Vāyus, Aparājita, die Welt Indras, Adhidiv, die Welt Varuṇas, Pradiv, die Welt Mṛtyus, Rocana, die Welt Brahmans, Nāka, die siebente der Welten⁵⁾.“ Mir scheint es unverkennbar, daß hier zwei verschiedene Listen zusammengeschoben sind. Die erste umfaßt die Götterwelt, die Väterwelt und diese Welt der Lebenden, die zweite sieben Götterwelten. Ich halte daher auch

¹⁾ 2, 13, 10; 9, 86, 29.

²⁾ *ṣaṇ morvīr aṇhasas pāntv agnis ca pṛthivī cāpas ca vājas cāhas ca rātriś ca.*

³⁾ *dyaus ca pṛthivī cāhas ca rātriś cāpas caṣadhayaś ca*; die beiden letzten Glieder fehlen AS. Ś. 1, 2, 1. ApŚ. 6, 22, 1 setzt für *ahas ca rātriś ca*: *ūrka ca sūntā ca* ein. — Sāyana erklärt *śād urvīh* in 6, 47, 3; 10, 128, 5 im Anschluß an ŚŚ., in 10, 14, 16 im Anschluß an Ap. Ś.

⁴⁾ So Śaṅkara zu Praśnop. 2, 13: *tridive tṛtīyasyāṃ divi*, Mallinātha zu Śis. 1, 36: *tṛtīyā dyaus tridivāḥ svargāḥ*.

⁵⁾ *tad devāḥ samāruhya sarvāṇi lokān anupariplavante devalokaṃ pītṛlokaṃ jīvalokaṃ imam apodakam* (Lesart: *upodakam*) *agnilokaṃ ṛtadhāmānam vāyulokaṃ aparājitam indralokaṃ adhidivam varunalokaṃ pradivam mṛtyulokaṃ rocanaṃ brahmaṇo lokaṃ nākaṃ saptamaṃ* (Lesart: *sattamaṃ*) *lokānām*.

im Gegensatz zu Keith die Lesart *saptamam* für die allein richtige¹⁾. Merkwürdig ist nur, daß *Nāka* gerade als die letzte und, scheinbar wenigstens, als die höchste genannt wird, während *nāka* ursprünglich gerade den untersten sichtbaren Teil des Himmels bezeichnet; in der Zeit der Brāhmaṇas war das allerdings, wie wir später sehen werden, schon gänzlich vergessen.

Die Namen der sieben Götterwelten knüpfen zum Teil an ältere Vorstellungen an. Pradiv als Namen der Welt des Mṛtyu haben wir schon als Namen der Väterwelt in AV. 18, 2, 48 gefunden. Adhidiv ist ein passender Name für die Welt Varuṇas, der im höchsten Himmel weilt. Aparājita, der Unbesieglige, ist die Welt Indras, da er selbst *āparājita* heißt²⁾. Rocana, der Name der Brahmawelt, ist die alte Bezeichnung des Lichtraums des Himmels. R̥tadhāman, die Stätte des R̥ta, mag in Erinnerung an das Yajus: *ṛtadhāmāsi svarjyotiḥ* (VS. 5, 32) gebildet sein. Apodaka, der Wasserlose, erklärt sich ohne weiteres als Name von Agnis Welt.

Größere Verbreitung hat eine spätere Liste von sieben Welten gefunden, die aber nicht nur die himmlischen Welten, sondern auch Erde und Luftraum umfaßt, also eigentlich eine Erweiterung des Triloka ist. Sie knüpft an die Vyāhṛtis *bhūr bhuvah svaḥ* an, die schon in den Brāhmaṇas in verschiedener Weise mit Erde, Luftraum und Himmel zusammengebracht werden³⁾. Die Reihe wird dann zunächst um *mahaḥ* vermehrt⁴⁾ und schließlich auf sieben vervollständigt, die zuerst TA. 10, 27; 28 aufgezählt werden: *bhūḥ, bhuvah, suvah, mahah, janah, tapah, satyam*. Das sind, wie Sāyaṇa bemerkt, die *lokapratipādikāḥ sapta vyāhṛtayah*. Diese sieben Welten, *bhūrloka* usw., spielen dann eine Rolle in den Spekulationen der jüngeren Upaniṣads⁵⁾, wo auch sieben untere Welten mit Namen aufgezählt werden. Diese sieben sind nach Śaṅkaras offenbar richtiger Erklärung auch Muṇḍ.Up. 1, 2, 3 gemeint, wo gesagt wird, daß das unvollständig oder falsch dargebrachte Opfer dem Opferer die Welten einschließlich der siebenten vernichtet⁶⁾. Insbesondere

¹⁾ Keiths Übersetzung von *sattama* durch „the most real“ halte ich für gänzlich ausgeschlossen; *sattama* könnte höchstens „die beste“ bedeuten. Das Wort ist natürlich für *saptama* von einem Schreiber eingesetzt, der *saptama* mit der anscheinenden Zehnzahl der Welten nicht zu vereinigen wußte.

²⁾ 1, 11, 2; AV. 8, 5, 22.

³⁾ AB. 5, 32; ŚBr. 2, 1, 4, 11; 11, 1, 6, 3; TA. 10, 2—4.

⁴⁾ TA. 7, 5, 1ff.

⁵⁾ Nāḍabindu-Up. 3. 4; Nṛsimhapūrvaṭāp.Up. 5, 6; Āruṇeya-Up. 1.

⁶⁾ *āsaptamāms tasya lokān hinasti*.

hat sich Satyaloka als Name der höchsten Welt auch in der mittelalterlichen Literatur erhalten. Auf den Grund, der zu dieser Benennung geführt hat, werden wir später zu sprechen kommen¹⁾.

4. *rocaná*

a) *rocaná* „unsichtbarer Himmel, Lichtraum“

Für den unsichtbaren Teil des Himmels hat die Sprache des R̥gveda einen besonderen Ausdruck, nämlich *rocaná* „Lichtraum“, meist mit dem Zusatz *diváh*. Dort sind die Götter, von dort werden sie gebeten zu kommen²⁾. 9, 75, 2 wird von Soma, 1, 155, 3, wie es scheint, von Viṣṇu gesagt: „Er legt den dritten Namen in den Lichtraum des Himmels³⁾.“ Für *diváh* tritt *nákasya* in der Bedeutung „Himmel“ ein in 1, 19, 6: „Die im Lichtraum des Himmels, im Himmel als Götter wohnen⁴⁾.“ Da die Sonne sich vor ihrem Aufgang in diesem Teil des Himmels aufhält, ist der Lichtraum meines Erachtens auch in 1, 14, 9 gemeint: „Möge der inspirierte Hotṛ alle frühwachen Götter aus dem Lichtraum der Sonne hierher fahren⁵⁾“; man vergleiche die oben Anm. 2 angeführten Stellen 1, 49, 1 usw. Geldner faßt *ákīṃ sūryasya rocanā* als Zeitbestimmung: „noch vor dem Licht der Sonne“⁶⁾; aber *rocaná* wird nirgends vom Aufleuchten gebraucht, und es ist mir sogar zweifelhaft, ob es im R̥V. überhaupt einfach „Licht, Glanz“ bedeutet. Jedenfalls ist *rocaná* ohne den Zusatz *diváh* der Lichtraum des Himmels in 3, 22, 3, wo von den Wassern im Lichtraum oberhalb und unterhalb der Sonne gesprochen wird⁷⁾; in 5, 69, 4, wo Mitra-Varuṇa genannt werden „die ihr, die himmlischen Ādityas, die Erhalter des Lichtreiches und des irdischen seid⁸⁾“; in 10, 46, 3, wo von Agni gesagt wird, daß der in den Häusern Geborene die Nabe des Licht-

¹⁾ [Vgl. oben S. 25.]

²⁾ 8, 10, 1 *yád vādó rocané diváh*; 8, 97, 5 *yád vāsi rocané diváh*; 3, 6, 8 *divó vā yé rocané sánti deváh*; 8, 98, 3 = 10, 170, 4 *ágaccho rocanām diváh*; 9, 86, 27 *trītye prsthé ádhi rocané diváh*; 1, 49, 1 = 5, 56, 1 = 8, 8, 7 *divás cid rocanād ádhi*; 1, 6, 9 *divó vā rocanād ádhi*; 8, 1, 18 *ádha vā divó brható rocanād ádhi*. — Warum Geldner in 8, 97, 5; 8, 98, 3 = 10, 170, 4 *rocaná* nicht wie sonst durch „Lichtraum“ oder „Lichtreich“ übersetzt, sondern durch „Licht“ oder „Himmellicht“, verstehe ich nicht.

³⁾ *dádhati ... nāma trītyam ádhi rocané diváh*.

⁴⁾ *yé nákasýádhi rocané divi devāsa āsate*.

⁵⁾ *ákīṃ sūryasya rocanād vísvān devāñ uṣarbhūdhañ | vípro hótēhá vakṣati*.

⁶⁾ [In der 2. Auflage geändert: „Von der Lichtwelt der Sonne ...“]

⁷⁾ *yá rocané parāstāt sūryasya yás cāvástād upatīṣṭhanta āpañ*.

⁸⁾ *yá dhartārā rájaso rocanásyotádityá divyá pártihvasya*.

raums wird¹⁾. 3, 2, 14 nennt der Dichter Agni Vaiśvānara „das Banner des Himmels, den im Lichtraum stehenden, frühwachen Agni, das unbestrittene Haupt des Himmels²⁾“. Dieselbe Bedeutung wird *rocanasthā* auch in 6, 6, 2 haben: „Dieser leuchtende, im Lichtraum stehende Donnerer³⁾“; der Dichter des Liedes scheint insbesondere an das zündende Blitzfeuer zu denken. — Indra wird 3, 44, 4 gerühmt: „Wenn der gelbe Stier geboren ist, erleuchtet er den ganzen Lichtraum⁴⁾“. Dasselbe wird 1, 50, 4 von Sūrya gesagt⁵⁾, 1, 49, 4 von der aufleuchtenden Uṣas⁶⁾.

10, 88, 5 *yāj jātavedo bhṛūvanasya mūrdhānn dītiṣṭho agne sahā rocanéna* übersetzt Geldner: „Da du, Jātavedas, an die Spitze der Welt tratest, mit deinem Lichtglanz, o Agni“; aber sollte *sahā rocanéna* nicht bedeuten „zusammen mit dem Lichtraum des Himmels⁷⁾“, der ja auch auf dem Gipfel der Welt ist?

Von Agni wird 3, 55, 9 gesagt: *nī veveti palitō dūtā āsv antār mahāṃś carati rocanéna | vāpūṃṣi bībhrad abhī no ví caṣṭe*. Da von einem *rocaná* Agnis sonst im R.V. nirgends die Rede ist, empfiehlt es sich, auch hier *rocaná*, wie schon Ludwig vorgeschlagen hat, als Instrumental der Erstreckung mit *carati* zu verbinden und zu übersetzen: „Der weiße Bote dringt in diese ein; vermittelnd wandelt der Große durch den Lichtraum; prächtige Formen tragend schaut er auf uns.“ Ich möchte annehmen, daß *āsu* auf die himmlischen Wasser geht; jedenfalls ist im zweiten und dritten Pāda von Agni auf seinem Gang in die Himmelswelt in der Sonnenform die Rede. Das Gleiche wird in 10, 4, 2 gemeint sein: „Du bist der Bote der Götter (und) der Sterblichen. Vermittelnd gehst du, der Große, durch den Lichtraum⁸⁾.“

Es bleibt endlich noch 6, 1, 7, wo *rocanéna* sogar mit *divāḥ* verbunden ist: *tvāṃ viśo anayo dīdyāno divō agne bṛhatā rocanéna*. Auch hier ließe sich *rocanéna* als Instrumental des Weges mit *anayaḥ* verbinden: „Du führtest die Stämme leuchtend durch

¹⁾ *nābhīr yivā bhavati rocanāsya*.

²⁾ *ketūm divō rocanasthām uṣarbūdham | agnīm mūrdhānam divō āprati-ṣkutam*. — Geldner übersetzt *rocanasthām* durch „im Glanze weilenden“.

³⁾ *sá śvitānās tanyatā rocanasthāḥ*.

⁴⁾ *jajñānō hārīto vṣā viśvam ā bhāti rocanām*.

⁵⁾ *jyotiṣkṛd asi sūrya | viśvam ā bhāsi rocanām*.

⁶⁾ *vyucchānti hi raśmībhir viśvam ābhāsi rocanām*.

⁷⁾ Selbst Sāyaṇa versteht *rocaná* hier nicht als Glanz, sondern als Sonne.

⁸⁾ *dūtō devānam asi mārtyanām antār mahāṃś carasi rocanéna*. — Hier erklärt auch Sāyaṇa *rocanéna* durch *antarikṣeṇa lokena*, während er in 3, 55, 9 *rocanéna* als *sūryeṇa saha* faßt.

den großen Lichtraum des Himmels.“ Allerdings würde das voraussetzen, daß die *viśaḥ* des Himmels gemeint sind, denen Agni opfert (6, 16, 9), die *viśaḥ* der Götter, die nach 8, 69, 3 in den drei Lichträumen des Himmels sind.

Daß es mehrere Lichträume gibt, geht schon aus 8, 82, 4 hervor, wo von Indra im höchsten Lichtraum des Himmels¹⁾ gesprochen wird; und so findet sich denn auch häufig der Plural *rocandāni*. Über die Bedeutung von *rocandāni* kann kein Zweifel bestehen, wenn sie als drei bezeichnet werden. Dreifach sind die höchsten, schwer erreichbaren Lichträume²⁾. In den drei Lichträumen des Himmels sind die Götter³⁾. Von verschiedenen Göttern wird gesagt, daß sie die drei himmlischen Lichträume erhalten, so von den Ādityas⁴⁾, von Mitra-Varuṇa⁵⁾, von den Maruts (?)⁶⁾. Savitr geht zu den drei Lichträumen⁷⁾; er umschließt sie⁸⁾. Agni hat in den Himmel aufsteigend die drei Lichträume betreten⁹⁾. Soma leuchtet gleichsam über die drei Lichträume zum Himmel steigend¹⁰⁾. Indra wächst über die drei Erden, über die drei Lichträume hinaus¹¹⁾.

Man darf von vornherein annehmen, daß auch an andern Stellen, wo von den *rocandā* des Himmels, den himmlischen *rocandā* oder den *rocandā* schlechthin die Rede ist, damit die unsichtbaren Lichträume des Himmels gemeint sind. Das nimmt auch Geldner für 10, 65, 4 an, wo die *rocandā* neben Svarṇara, Lufträumen, Himmel und Erde genannt sind¹²⁾; ebenso für 10, 32, 2, wo die *rocandā* den irdischen Räumen gegenübergestellt sind: „Du, Indra, gehst durch die himmlischen Lichträume, durch die irdischen (Räume) in der Luft, du Vielgeprieseener¹³⁾.“ Sonst aber gibt Geldner *rocandā* durch „Lichter“, einmal (9, 85, 9) auch durch „Leuchten“ wieder, worunter er die Gestirne zu verstehen scheint¹⁴⁾. Aber genau so wie

¹⁾ *upamē rocandē divāḥ.* ²⁾ 3, 56, 8: *trīr uttamā dānāsā rocandāni.*

³⁾ 1, 105, 5: 8, 69, 3: *triṣṇ ā rocandē divāḥ.*

⁴⁾ 2, 27, 9: *trī rocandā divyā.*

⁵⁾ 5, 69, 1: *irī rocandā.*

⁶⁾ 5, 29, 1: *trī rocandā divyā.*

⁷⁾ 5, 81, 4: *utā yāsi savitas trīṇi rocandā.*

⁸⁾ 4, 53, 5: *paribhās trīṇi rocandā.*

⁹⁾ 1, 149, 4: *abhī dvijānmā trī rocandāni viśvā rājāṃsi śusucūnó asthāt.*

¹⁰⁾ 9, 17, 5: *ātī trī soma rocandā rōhanā nā bhīrājase divam.*

¹¹⁾ 1, 102, 8: *tisrō bhāmīr nṛpate trīṇi rocandā | ātīdāṃ viśvam bhūvanam ravakṣīṭha.*

¹²⁾ *svārṇaram antārikṣāṇi rocandā dyāvābhūmī prthivīm skambhur ojasā.*

¹³⁾ *vīndra yāsi divyāni rocandā vī prthivāni rājasā puruṣṭa.*

¹⁴⁾ In 1, 6, 1 werden die „Lichter des Himmels“ als Sterne erklärt.

in 10, 32, 2 sind doch die irdischen Räume und die *rocaná* des Himmels in 8, 94, 9 einander gegenübergestellt: „(Die Maruts), die alle irdischen (Räume und) die Lichträume des Himmels ausgebreitet haben¹⁾“; ähnlich 6, 7, 7 von Agni Vaiśvānara: „Vaiśvānara, der kluge Seher, der die Räume ausgemessen hat und die Lichträume des Himmels, der sich um alle Welten ausgebreitet hat²⁾“; 1, 81, 5 von Indra: „Er hat den irdischen Raum ausgefüllt, die Lichträume im Himmel beengt; . . . du bist über alles hinausgewachsen³⁾.“ In ähnlicher Weise wird Indras Ausdehnung in 10, 89, 1 beschrieben: „Indra, den männlichsten, will ich preisen, der durch seine Größe die Lichträume auseinandergedrängt hat, auseinander die Enden der Erde⁴⁾.“ 8, 14, 7 stehen sich Luftraum und Lichträume gegenüber: „Den Luftraum breitete Indra im Rausche des Soma aus, die Lichträume, als er den Vala aufsprengte⁵⁾.“ Wie Savitr 4, 53, 5 „die drei Lichträume umschließend⁶⁾“ genannt wird, so heißt es 3, 12, 9 von Indra-Agni: „Ihr umfaßt die Lichträume des Himmels bei (euren) Gewinnen⁷⁾.“ 1, 146, 1 preist der Dichter den Agni, der alle Lichträume des Himmels erfüllt⁸⁾. 8, 5, 8 wird von den Rossen der Áśvins gesagt: „Mit denen ihr die drei Fernen, alle Lichträume des Himmels, die drei Nachtzeiten durchfliegt⁹⁾.“ Es macht den Eindruck, als ob *viśvāni* hier nur des Metrums wegen anstatt *trīṇi* gewählt sei. 6, 44, 23 wird Soma gerühmt, daß er das dreifache in (bei) den Tritas verborgene Amṛta im Himmel in den Lichträumen gefunden habe¹⁰⁾. Dreifach ist das Amṛta natürlich in den drei *rocaná* enthalten. Soma Pavamāna durchfliegt die Lichträume des Himmels¹¹⁾; als er den Himmel betreten hat, erleuchtet er sie¹²⁾; er bringt sie hervor¹³⁾. Agni und Soma haben die Lichträume in den Himmel

¹⁾ *ā yé viśvā pāṛthivāni paprāthan rocanā divāḥ.*

²⁾ *vi yó rājāṁsy ānimīta sukrātur vaiśvānaró vi divó rocanā kavīḥ | pári yó viśvā bhūvanāni paprathé.*

³⁾ *ā paprau pāṛthivam rájo badbadhé rocanā divi | . . . āti viśvam vavakṣītha.*

⁴⁾ *indram stavā nṛtamam yāsya mahná vibabādhé rocanā vi jmo āntān.*

⁵⁾ *vy āntārikṣam atiran máde sómasya rocanā | indro yád ābhīnad valám.*

⁶⁾ *paribhās trīṇi rocanā.*

⁷⁾ *indrāgnī rocanā divāḥ pári vājeṣu bhūṣathaḥ.*

⁸⁾ *viśvā divó rocanāpaprivāṁsam.*

⁹⁾ *yébhis tīsrāḥ parāvāto divó viśvāni rocanā | trīm āktān paridīyathaḥ.*

¹⁰⁾ *ayám tridhātu divi rocanéṣu tritéṣu vīndad amṛtam nigūlham.*

¹¹⁾ *9, 37, 3: sá vājī rocanā divāḥ pāvamāno vi dhāvati.*

¹²⁾ *9, 85, 9: ádhi dyám asthād vṛṣabhó vicakṣanó 'rūrucad vi divó rocanā kavīḥ.*

¹³⁾ *9, 42, 1: janāyan rocanā divó janāyann apsú sūryam.*

gesetzt¹⁾. Von Indra sind die Lichträume des Himmels festgemacht, so daß sie nicht zu verrücken sind²⁾.

1, 6, 1³⁾ übersetzt Geldner: „Sie schirren den rötlichen Falben (?) an, der um die Feststehenden wandelt. Es leuchten die Lichter am Himmel.“ In dem letzten Satze soll die Morgendämmerung angedeutet sein: „die Sterne scheinen noch.“ Wenn aber in 1, 49, 4; 1, 50, 4 von der aufleuchtenden Morgenröte und der aufgehenden Sonne gesagt wird: *viśvam ā bhāsi* (oder *ābhāsi*) *rocandm*, so meine ich, daß wir auch hier übersetzen müssen: „Es strahlen die Lichträume im Himmel.“ Unverkennbar ist *rocand* Lichtraum natürlich in 8, 82, 4, wo von Indra *upamé rocané divāḥ*, „im höchsten Lichtraum des Himmels“, gesprochen wird.

Schwierig ist die Strophe 8, 93, 26: *ā te dākṣaṃ vi rocanā dādhad rātnā vi dāsūṣe | stotṛbhya indram arcata*. Die Worte *stotṛbhya indram* sind durch den Refrain des Ṭṛca⁴⁾ bedingt; dadurch wird die abgerissene Ausdrucksweise noch weiter beeinträchtigt. Vielleicht ist zu übersetzen: „Herbei (wünschen wir) deine Tüchtigkeit. Die Lichträume verteilend (ist sie), die Schätze verteilend für den Verehrer, für die Lobsänger. Preist den Indra⁵⁾“; vgl. 8, 14, 9, wo von Indra gesagt ist, daß er die Lichträume des Himmels festigte.

Als Gestirne faßt Geldner *rocand* in 10, 49, 6: *aham sā yó nāvavāstvam brhadratham sam vṛtréva dāsam vṛtrahārujam | yād vardhāyantam prathāyantam ānuśag dūre pārē rājaso rocanākaram*. Er übersetzt: „Ich war es, der den Navavāstva, den Bṛhadratha (schützend), den Dāsa gleich dem Vṛtra zerschmetterte, ich der Vṛtratöter, (wie damals,) als ich den sich auswachsenden, gehörig sich ausbreitenden (Vṛtra) am fernen Ende des Raumes in Himmelslichter verwandelte.“ Die Ellipsen, die hier angenommen werden, scheinen mir über das Zulässige hinauszugehen. Nur durch die Einfügung eines „wie damals“ und durch die Annahme, daß *vṛtréva* für *vṛtrām iva* stehe, wird es überhaupt möglich, den Nebensatz auf die Vṛtrasage zu beziehen. Für *vardhāyantam prathāyantam* im Sinne des Mediums bildet der vereinzelte Gebrauch von *darśayati*

¹⁾ 1, 93, 5: *yuvām etiṇi divi rocanāny agniś ca soma sákratū adhattam*.

²⁾ 8, 14, 9: *indreṇa rocanā divo drlḥāni drmkṛtāni ca | sthīrāni nā parāvīde*.

³⁾ *yuñjānti bradhnām aruśaṃ cārantam pāri tasthūṣaḥ | rōcānti rocanā divi*.

⁴⁾ V. 25: *stotṛbhya indram ā vaha*; V. 27: *stotṛbhya indra mṛṣaya*. Man beachte, daß auch in V. 27 *indram* steht, wenn auch das *m* dem folgenden Worte angehört.

⁵⁾ Ganz anders Geldner, der die Strophe Agni in den Mund legt: „Ich bringe dir Kraft, indem ich die Lichter, die Kleinode verteile für den Opfernenden, für die Sänger. Preiset den Indra!“

in der Sprache des Epos keine genügende Parallele. Daß Indra die eine Hälfte des getöteten Vṛtra als Mond an den Himmel versetzte, wird ŚBr. 1, 6, 3, 17 erzählt, und es ist möglich, daß Geldner recht hat, wenn er einen Hinweis auf die Sage in 10, 138, 6 findet¹⁾. Nach der MS. 4, 4, 7 überlieferten Legende gingen die Farben des Vṛtra teils in die Erde, teils als Sterne in den Himmel über²⁾. Für die ṛgvedische Zeit läßt sich diese Legende von der Verwandlung in Sterne jedenfalls nicht feststellen. Dazu kommt, daß sich *rocaná* auch in der späteren Sprache nirgends einwandfrei in der Bedeutung „Gestirne“ nachweisen läßt. Auch AV. 19, 7, 1, wo die Nakṣatras *citrāni sākāṃ divi rocanāni* genannt werden, ist *rocanāni* offenbar Adjektiv: „die Schimmernden, zusammen am Himmel Leuchtenden.“ Da nun in 8, 94, 9 unzweifelhaft von dem Ausbreiten der Lichträume gesprochen wird, so möchte ich trotz aller Schwierigkeiten, die ich nicht verkenne, die Strophe vorläufig doch lieber übersetzen: „Ich war es, der den Navavāstava Bṛhad-ratha, den Dāsa niederschmetterte wie als Vṛtratöter die Vṛtra, als ich den die Lichträume wachsen Machenden, Ausbreitenden in die Ferne, an die andere Seite des Raumes versetzte.“

In der Mantraliteratur außerhalb des Rgveda kommt *rocaná* als Bezeichnung der himmlischen Lichträume nur noch vereinzelt in altererbten Verbindungen vor; so AV. 7, 73, 4: „Trinket (, ihr Ásvins,) den heißen Gharmatrank im Lichtraum des Himmels³⁾“; VS. 13, 8: „Oder welche dort im Lichtraum des Himmels sind, diesen Schlangen Verehrung⁴⁾!“; VS. 15, 50; MS. 1, 4, 3: „Den Himmel ergreifend in der Welt der Guttat, auf dem dritten Rücken im Lichtraum des Himmels⁵⁾.“

b) *rocaná* Adj. „glänzend, leuchtend“

Als Bezeichnung der himmlischen Lichträume scheint *rocaná* gegen das Ende der vedischen Zeit außer Mode zu kommen; das Wort wird jetzt als „glänzend“ verstanden.

¹⁾ Wenn es ŚBr. 1, 6, 4, 18 heißt, daß die Sonne Indra, der Mond Vṛtra sei, so ist das nur eine der in den Brāhmaṇas üblichen Identifizierungen, die für den Augenblick gemacht sind.

²⁾ *indro vai vṛtram ahaṃ tasyame rūpāṇy upaitāṃ citrāṇīyaṃ nakṣatrāṇy asau*; ähnlich TāB. 18, 9, 6.

³⁾ *taptāṃ gharmām pibataṃ rocané divāḥ*.

⁴⁾ *ye vāmā rocane divāḥ . . . tebhyah sarpebhyo namaḥ*. Vielfach auch in anderen Yajustexten mit Varianten; s. Bloomfield, Conc. unter *ye vādo*, *ye 'do*, *ye amā*, *ye cāmā*.

⁵⁾ *nākaṃ grbhānāḥ sukṛtasya loke ṛtīye prṣṭhe adhi rocane divāḥ*.

Von einer Handvoll Wasser wird AV. 14, 1, 38 gesagt: „Die segensreich, glänzend ist, die schöpfe ich¹⁾.“ Die Perle am Köcher ist *rocaná* AV. 4, 10, 6²⁾, und wenn es in demselben Liede V. 2 von ihr heißt *yó agrató rocanānām samudrād údhi jajñiṣé*, so ist wohl gemeint, daß sie „als erste der Glänzenden“ aus dem Meer entstanden ist, nicht „aus der Spitze der Lichträume“, wie Whitney übersetzt; nach V. 6 ist sie „eines der Golde³⁾“. Wie in der oben angeführten Strophe AV. 19, 7, 1 ist *rocaná* wohl auch AV. 13, 1, 39 nur Adjektiv: „Von hier aus sehen sie die glänzende inspirierte (?) Sonne am Himmel⁴⁾.“ So wird denn auch das *rocanām* von I, 50, 4 *viśvam ā bhāsi rocanām* in AV. 13, 2, 19 durch den Vokativ *rocana* ersetzt: „Das All beschüttest du (Sūrya), du Glänzender.“ Auch in AV. 2, 6, 1 geht *rocaná* wohl auf Sūrya: „Strahle zusammen mit dem himmlischen Glänzenden; erleuchte alle vier Himmelsgegenden⁵⁾“; jedenfalls wird ŚBr. 6, 2, 1, 26 dazu bemerkt: „Diese Sonne ist das himmlische Glänzende; mit ihr zusammen strahle⁶⁾.“ Ebenso wird Sāyana recht haben, wenn er *rocane* durch *prakāśamāne* erklärt in TB. 3, 12, 8, 1: „Soviel Sterne am glänzenden Himmel ausgebreitet sind⁷⁾“; die Sterne stehen am Firmament, nicht in dem unsichtbaren Lichtraum des Himmels. Mantrap. 2, 21, 6 ist *rocaná* Beiwort Agnis⁸⁾. So erklärt es sich auch, daß in dem gegen den Nebenbuhler gerichteten Fluchliede AV. 6, 75, 3 von *tisró rocanāḥ* gesprochen wird⁹⁾. Hier ist *rocanāḥ* offenbar im Sinne von „glänzend“ als Beiwort von *parāvātāḥ* gedacht: „Er soll über die drei Fernen, über die fünf Völker hinausgehen, über die drei glänzenden hinaus, von denen er nicht wiederkehrt.“

Nur so wird es doch auch verständlich, wie die in 8, 69, 3 genannten drei *rocaná* MS. 3, 2, 8 als die drei Pressungen erklärt werden können¹⁰⁾. KS. 34, 13 wird angegeben, daß drei glänzende

1) *yó bhadró rocanás tām úd acāmi*.

2) *iṣudhau rocanás tvām*. ³⁾ *hiraṇyānām éko 'si*.

4) *itāḥ paśyanti rocanām divi sūryaṃ vipaścitam*.

5) *saṃ divyéna dīdhi rocanéna viśvā ā bhāhi pradīśas cātasrah*.

6) *asau vā ādityo divyaṃ rocanaṃ tena saṃ dīdihīty etat*.

7) *yāvatis tīrakāḥ sarvā vitatā rocane divi*.

8) *rocanāyājirdayāgnāye devājātave svāhā*.

9) *éu tisráḥ parāvāta éu pāñca jānāḥ āti | éu tisró 'ti rocanā yāto ná pūnar āyati*. — TB. 3, 3, 11, 3: *ihi tisro 'ti rocanā yavat sūryo asad divi*. Die erste Halbstrophe ist Nachbildung von RV. 8, 32, 22.

10) *savanāni vai trīṇi rocanāni*; ebenso KS. 21, 3; ŚBr. 8, 7, 3, 21. Als Adjektiv geföhlt wird *rocana* auch in den im übrigen richtigen Erklärungen ŚBr. 7, 1, 1, 24 (zu VS. 12, 49) *rocana ha nāmāṣa loko yatraiṣa etat tapati*; ŚBr. 8, 6, 3, 19 (zu VS. 15, 50) *etat dha trīṇyaṃ prsthāṃ rocanaṃ divo yatraiṣa*

Gottheiten (*tisro devatā rocanāḥ*) den Dvādaśāha darbrachten; sie werden im folgenden als „diese Welten“ (*ima eva lokāḥ*) bezeichnet.

An drei Stellen scheint *rocanā* auch schon im R.V. im Sinne von „glänzend, leuchtend“ gebraucht zu sein. 3, 5, 10 ist *rocanā* offenbar Maskulinum: „Agni, durch das Brennholz hoch, hat, zu dem höchsten der Leuchtenden werdend, das Firmament gestützt¹⁾“; der *uttamó rocanānām*, der „höchste der Leuchtenden“, ist die Sonne. 3, 61, 5 heißt es in einer Schilderung der aufleuchtenden Uṣas: *prá rocanā ruruce ranvāsamyk*. Da 1, 49, 4 von der Uṣas gesagt wird: „Aufleuchtend erleuchtest du mit deinen Strahlen den ganzen Lichtraum²⁾“, so könnte man daran denken, auch hier zu übersetzen: „Sie hat die Lichträume erleuchtet, erfreulichen Anblicks.“ Allein Geldner weist mit Recht darauf hin, daß das Medium den intransitiven Sinn von *prá ruruce* nahelegt, *rocanā* also Nom. Sg. fem. und Beiwort der Uṣas ist: „die Leuchtende ist aufgeleuchtet.“ Zur Bezeichnung der Uṣas dient *rocanā*, wie zuerst wohl Ludwig ausgesprochen hat, vielleicht auch in der dunklen Strophe 10, 189, 2: „Die Leuchtende wandelt dazwischen, vor seinem (des Agni oder des Sūrya) Hauch verhauchend³⁾“, wo man das *antás carati* von dem Wandeln zwischen den beiden Welten verstehen kann.

5. *nāka*

a) *nāka* „sichtbarer Himmel, Firmament“

Wie *rocanā*, so bezeichnet auch *nāka* zunächst einen Teil des Himmels, wie besonders deutlich aus dem Ausdruck *divó nākaḥ* hervorgeht, der in den schwierigen Strophen 9, 85, 10⁴⁾ und 9, 73, 4⁵⁾ erscheint und wohl auch in 1, 34, 8 vorliegt⁶⁾: „Über den drei Erden schwebend schützt ihr (Aśvins) Tag und Nacht den errichteten Nāka des Himmels (oder: den mit Tagen und Nächten versehenen Himmel?).“

nāka ist im R.V. gewöhnlich der sichtbare untere Teil des Himmels, das Himmelsgewölbe, das Firmament, das sich über dem

etat tapati. Als Name bestimmter Tage und Zeitabschnitte erscheint *rocanāḥ* neben *rocāmānaḥ* in TB. 3, 10, 1.2.

¹⁾ *úd astambhāt samīdhā nākam ṛṣvò 'gnir bhāvann uttamó rocanānām*.

²⁾ *vyucchantī hi raśmibhir viśvam ābhāsi rocanām*; s. oben S. 67 Anm. 6.

³⁾ *antás carati rocanāsya prānā apānati*.

⁴⁾ *divó nāke mādhujiḥvā asaścāto venā duhanty ukṣānam giristhām*.

⁵⁾ *śāśaradhārē 'va tē sām asvaran divó nāke mādhujiḥvā asaścātah*.

⁶⁾ *tisrāḥ pṛthivīr upāri pravā divó nākaṃ rakṣethe dyūbhir aktūbhir hitām*.

Luft Raum erhebt. Daher wird 6, 8, 2 von Vaiśvānara gesagt: „Der Kluge maß den Luft Raum aus; Vaiśvānara berührte mit seiner Größe das Firmament¹⁾.“ 1, 139, 4 werden die Áśvins gerühmt: „Er ist sichtbar geworden, ihr Wundertäter; ihr deckt das Firmament auf²⁾.“

Deutlich tritt diese Grundbedeutung von *nāka* auch hervor, wenn es bald von diesem, bald von jenem Gotte heißt, er habe den *nāka* nach oben gestemmt oder gestützt; so

von Viṣṇu: „Du hast das ragende große Firmament empor-gestemmt³⁾“;

von Agni: „Durch das Brennholz hoch, hat Agni, zu dem höchsten der Leuchtenden werdend, das Firmament ge-stützt⁴⁾“;

von Varuṇa: „Er hat das ragende große Firmament vor-wärtsgetrieben⁵⁾“;

von Indra: „Er stützte mit Geschicklichkeit das breite Firmament⁶⁾“;

von Prajāpati: „Von dem das Lichtreich, von dem das Firmament gestützt ist⁷⁾.“

In 4, 13, 5 wird auf das Wunder hingewiesen, daß Sūrya nicht vom Himmel fällt, sondern umgekehrt als Stütze des Himmels das Firmament schützt⁸⁾.

nāka ist das Firmament, an dem die Sterne strahlen: 1, 68, 10: „Der häusliche (Agni) hat das Firmament mit Sternen geschmückt⁹⁾“; 6, 49, 12: „Er möge die Lieder des Redenden mit seinem, des Berühmten, Leibe zusammenkommen lassen wie den Himmel mit Sternen¹⁰⁾.“ Am *nāka* bewegt sich auch die Sonne, soweit sie auf Erden sichtbar ist. Von dem der Sonne gleichgesetzten Varuṇa heißt es 8, 41, 8, daß er mit dem Strahlenfuß die Zaubereien zerstreute, als er das Firmament bestieg (*nākam āruhat*); Soma in seiner Sonnenform ist der zum Firmament geflogene oder fliegende

¹⁾ *vy āntārikṣam amimīta sukrātur vaiśvānaró mahinā nākam asprśat.*

²⁾ *āceti dasrā vy ū nākam ṛvathah.*

³⁾ 7, 99, 2: *ūd astabhnā nākam ṛṣvām bṛhāntam.*

⁴⁾ 3, 5, 10. S. oben S. 73.

⁵⁾ 7, 86, 1: *prā nākam ṛṣvām munude bṛhāntam.*

⁶⁾ 10, 113, 4: *āstabhnān nākam svapasyāyā prthūm.*

⁷⁾ 10, 121, 5: *yēna svā stabhitām yēna nākaḥ.*

⁸⁾ *divā skambhāḥ sāmṛtaḥ pāti nākam.*

⁹⁾ *pīpēsa nākam stībhīr dāmūnāḥ.*

¹⁰⁾ *sā pi sprśati tanvī śrutāsya stībhīr nā nākam vacanāsya vipaḥ.*

Adler¹⁾, der Gandharva, der sich aufrecht auf das Firmament gestellt hat²⁾. Ausgangspunkt des Blitzes ist der *nāka* in 5, 54, 12: „Von jenem Firmament, das für den Fremden unentnehmbare Glut hat, schüttelt ihr, Maruts, die glänzende Pippalbeere³⁾.“

Folgerichtig wird die über dem Firmament liegende unsichtbare Himmelswelt bisweilen als der Rücken des *nāka* bezeichnet. Von Agni, der als Bote zu den Göttern gegangen ist, heißt es 8, 103, 2: „Er ist auf den Rücken des Firmaments getreten⁴⁾“; von dem Freigebigen 1, 125, 5: „Auf den Rücken des Firmaments gelangt bleibt er da; wer spendet, geht zu den Göttern⁵⁾.“ Ich übergehe eine Reihe von Stellen, in denen sich *nāka* ohne Schwierigkeit als Firmament verstehen läßt⁶⁾. In 3, 2, 12 hat der Dichter *nākam* und *divás prṣṭhām* offenbar als zwei Stationen des Aufstiegs verstanden: „Vaiśvānara ist in alter Weise zum Firmament aufgestiegen, (und dann) zum Rücken des Himmels, von den Gutdenkenden gepriesen⁷⁾.“

Wie schon oben S. 61 bemerkt, ist 9, 113, 9 *trināké* dem *tridivé divāḥ* hinzugefügt. *trināká* könnte als Beiwort des dreigeteilten Himmels im Sinne von „mit drei Firmamenten versehen“ gebildet sein; ich möchte aber glauben, daß es hier einfach als Synonym von *tridivá* gebraucht und diesem zur Verstärkung des Ausdrucks hinzugefügt ist⁸⁾.

b) *nāka* später verallgemeinert: „Himmel“

An zwei andern Stellen des RV. hat *nāka* deutlich die allgemeine Bedeutung „Himmel“. 1, 164, 50 = 10, 90, 16 heißt es: „Diese Mächte folgten in den Himmel nach, wo die früheren Götter, die

¹⁾ 9, 85, 11: *nāke suparnām upapaptivāmsam*; 10, 123, 6: *nāke suparnām ūpa . . . pātantam*.

²⁾ 9, 85, 12 = 10, 123, 7: *ūrdhvo gandharvó ādhi nāke asthāt*.

³⁾ *tām nākam aryó āgrbhūtaśociṣam rūsat pippalam maruto vi dhūnutha*.

⁴⁾ *tasthañ nākasya sānavi*.

⁵⁾ *nākasya prṣṭhé ādhi tiṣṭhati śrító yāḥ prnāti sá ha devēsu gacchati*.

⁶⁾ 1, 85, 7; 5, 1, 1; 5, 17, 2; 5, 81, 2; 7, 58, 1; 7, 99, 2; 10, 130, 2.

⁷⁾ *vaiśvānarāḥ pratnāthā nākam āruhad divás prṣṭhām bhāndamānaḥ sumānmabhiḥ*.

⁸⁾ Ebenso in AV. 9, 5, 10: *ajás trināké tridivé triprṣṭhé nākasya prṣṭhé dadivāmsam dadhāti*. Es ist gewiß vom grammatischen Standpunkt nichts dagegen einzuwenden, wenn Whitney *tridivé* hier anders als sonst als Bahu-vrihi faßt und übersetzt: „The goat sets him that has given it on the three-firmamented, three-heavened, three-backed back of the firmament“; sollten nicht aber *trināká* und ebenso *triprṣṭhá*, nach dem Muster von *tridivá* gebildet, einfach wie jenes Ausdrücke für den höchsten dritten Himmel sein?

Sādhyas, sind¹⁾.“ In 1, 19, 6 wird, wie wir oben S. 66 sahen, von dem Lichtraum des *nāka* gesprochen wie sonst von dem Lichtraum des *div*: *yé nākasyādhi rocané divi devāsa āsate*; hier ist *nākasya* offenbar wegen des folgenden *divi* anstatt *divāḥ* gewählt, um mit dem Ausdruck zu wechseln.

Es kann kein Zufall sein, daß *nāka* in der weiteren Bedeutung gerade in Liedern des ersten und des letzten Maṇḍala und vermutlich in dem Liede 9, 113 vorkommt, das, wie schon bemerkt, ein späteres Anhängsel an die alten Somalieder ist. *nāka* muß am Ende der rgvedischen Periode eine Verallgemeinerung des Sinnes erfahren haben; und das wird durch den Gebrauch des Wortes in der folgenden Zeit bestätigt.

Nicht nur in den Strophen AV. 13, 1, 7. 11, die Umbildungen von RV. 10, 121, 5; 123, 7 sind²⁾, sondern auch sonst ist *nāka* im AV. bisweilen noch der untere sichtbare Himmel. AV. 4, 14, 3 wird der Aufstieg von der Erde zur Sonnenwelt mit seinen verschiedenen Stationen geschildert: „Von dem Rücken der Erde bin ich zum Luftraum aufgestiegen; vom Luftraum bin ich zum Himmel aufgestiegen; vom Himmel, vom Rücken des Firmaments bin ich zur Sonne, zum Licht gegangen³⁾.“ Ebenso in AV. 4, 14, 2: „Schreitet mit Agni zum Firmament, (Feuer in den) Schüsseln in den Händen tragend; wenn ihr zum Rücken des Himmels, zur Sonne gegangen seid, sitzet vereinigt mit den Göttern⁴⁾.“ Von dem auf den Scheiterhaufen gelegten Toten heißt es AV. 18, 4, 14: „Er, der geopfert hat, hat das geschichtete Feuer bestiegen, mit der Absicht, von dem Rücken des Firmaments zum Himmel aufzufliegen⁵⁾.“ In AV. 19, 7, 1⁶⁾ bezieht sich *nāka* auf das Firmament, an dem die Sterne wandeln, und in AV. 10, 8, 12 *té nākapālāś carati vicinvān* mag der Schützer des *nāka* die Sonne sein, die Endloses und Endliches scheidend dahingeht.

Auch der Ausdruck *nākasya prsthé* „auf dem Rücken des Firmaments“ wird noch ein paar Mal gebraucht, um die Stätte im unsichtbaren Himmel zu bezeichnen:

¹⁾ *té ha nākam mahimānaḥ sacanta yātra pārve sādhyāḥ sánti devāḥ.*

²⁾ Natürlich auch in Strophen, die mit Strophen des RV. identisch sind (AV. 10, 7, 43; 13, 1, 7).

³⁾ *prsthāt prthivya āhām antāriksam āruham antāriksād divam āruham | divo nākasya prsthāt svār jyōtir agām ahām.*

⁴⁾ *krāmadhvam agnīnā nākam ūkhyān hāsteṣu bibhrataḥ | divās prsthām svār gatvā miśrā devébhir ādhvam.*

⁵⁾ *yjānās citām āruksād agniṁ nākasya prsthād divam utpatisyān.*

⁶⁾ *dhāni gīrbhāḥ saparyāmī nākam.*

AV. 7, 80, 1: „In ihr (der Vollmondsnacht) möchten wir uns, mit den Göttern in Herrlichkeit zusammenwohnend, auf dem Rücken des Firmaments am Labetrunk erfreuen¹⁾“;

AV. 18, 2, 47: „Diese, zum Himmel hinaufgehend, haben eine Welt gefunden, auf dem Rücken des Firmaments strahlend²⁾“;

AV. 9, 5, 10: „Der Ziegenbock versetzt den, der ihn gegeben hat, auf den Rücken des Firmaments³⁾“;

AV. 9, 5, 15: „Stütze (du Ziegenbock) Himmel und Erde auf dem siebenzügigen Rücken des Firmaments⁴⁾“.

AV. 18, 4, 4 ist dem *nākasya prsthé* noch *viṣṭāpi* hinzugefügt: „Drei Adler . . . sind auf den Rücken des Firmaments, auf die Höhe gesetzt⁵⁾.“ In AV. 11, 1, 7 ist *viṣṭāp* für *prsthá* eingetreten: „Nach oben steige auf die Höhe des Firmaments, die sie die himmlische Welt nennen⁶⁾.“

Viel öfter bezeichnet *nāka* im AV. aber den unsichtbaren Teil des Himmels, und es ist eine rein mechanische Übersetzung, wenn Whitney das Wort überall durch „firmament“ wiedergibt.

AV. 11, 1, 36 erhält *nāka* dasselbe Beiwort „siebenzügig“ wie in AV. 9, 5, 15 *nākasya prsthé*: „Mögen wir auf diesen wohlbereiteten (Pfaden) dem Opfer folgen, das sich in dem siebenzügigen Himmel aufhält⁷⁾.“ Den unsichtbaren Himmel bezeichnet *nāka* ferner

AV. 3, 29, 3: „Er steigt zum Himmel auf, wo keine Steuer von dem Schwachen dem Stärkeren entrichtet wird⁸⁾“;

AV. 6, 123, 5: „Fasse festen Fuß im Himmel, o König⁹⁾“;

AV. 7, 80, 4: „Die Wohltäter, welche dich (Vollmondsnacht), du opferwürdige, mit Opfern befriedigen, die sind in den Himmel eingegangen¹⁰⁾“;

¹⁾ *tásyām devaīh samvāsanto mahitvā nākasya prsthé sām iṣā madema.*

²⁾ *té dyām udītyāvidanta lokām nākasya prsthé ādhi dīdhyānāh* (lies *dīdyā nāh*?).

³⁾ *ajāh . . . nākasya prsthé dadivāṁsam dadhāti.*

⁴⁾ *stabhānū prthivīm utā dyām nākasya prsthé ādhi saptāraśmau.*

⁵⁾ *trāyah suparnā uparasya māyā nākasya prsthé ādhi viṣṭāpi śritāh.*

⁶⁾ *ūrdhvō nākasyādhī roha viṣṭāpam svargō lokā iti yām vādanti.*

⁷⁾ *etaīh sukrtair ānau gacchema yajñām nāke tiṣṭhantam ādhi saptāraśmau.*

⁸⁾ *sā nākam abhyārohati yātra sulkō nā kriyāre abalēna bālīyase.*

⁹⁾ *nāke rājan prāti tiṣṭha.*

¹⁰⁾ *yé tvām yajñair yajñīye ardhāyanty amī té nāke sukṛtaḥ praviṣṭāh.* — *amī té* liest die Ausgabe von SPP.; Roth-Whitney: *te*, aber von einem Himmel der Vollmondsnacht kann kaum gesprochen werden. Allerdings ist auch *amī té* schwierig.

AV. 10, 10, 11: „Diese (Milch) hütet jetzt der Himmel in drei Gefäßen¹⁾“, wo der Hinweis auf die drei Gefäße die Beziehung auf den dreigeteilten unsichtbaren Himmel sicherstellt.

Die gleiche Bedeutung hat *nāka* natürlich überall, wo von dem höchsten (*uttamā*) *nāka* die Rede ist²⁾ oder von dem dritten (*trītya*)³⁾ oder von drei *nāka*⁴⁾.

Auch in den Mantras und Formeln der Yajustexte findet sich gelegentlich noch ein *nākasya prṣṭhé*, das man in dem alten Sinne auffassen kann; so VS. 15, 10—14: „Die alle sollen dich und den Opferherrn einmütig auf des Himmels Rücken in die Himmelswelt versetzen⁵⁾“. Charakteristisch ist aber, daß in TS. 3, 5, 1, 1; TB. 3, 1, 1, 12 das *nākasya prṣṭhé* von AV. 7, 80, 1 durch *uttame nāke* ersetzt ist. Von dem *uttama nāka* Indras und Bṛhaspatis wird VS. 9, 10 gesprochen; MS. 1, 11, 1; KS. 1, 11 erhält *nāka* das Beiwort *varṣiṣṭha*. *nāka* ist eben später nichts weiter als „Himmel“; so in der oft angeführten Halbstrophe: „Den Himmel erfassend in der Welt der Guttat, auf dem dritten Rücken im Lichtraum des Himmels⁶⁾“. In den Brāhmaṇa-Erklärungen wird dann *nākaḥ* auch immer einfach durch *svargo lokah* wiedergegeben⁷⁾.

Einfach der unsichtbare Himmel ist *nāka* auch in Chānd. Up. 1, 10, 5: „Mit einundzwanzig (Silben) erlangt man die Sonne; die Sonne ist die einundzwanzigste von hier. Mit der zweiundzwanzigsten gewinnt man das, was jenseits der Sonne ist. Das ist der Himmel, der ist frei von Kummer⁸⁾“.

¹⁾ *idāṃ tād adyā nākas triṣū pātreṣu rakṣati*.

²⁾ AV. 1, 9, 2; 4; 4, 14, 6; 6, 63, 3; 7, 53, 7; 11, 1, 4; 30; 37.

³⁾ AV. 6, 122, 4; 9, 5, 1; 3; 6; 8; 18, 4, 3.

⁴⁾ AV. 19, 27, 4.

⁵⁾ *te tvā sarve samvidānā nākasya prṣṭhe svarge loke yajamānaṃ ca sādāyantu*. *nākapṛṣṭha* wird im Sinne von „Himmel“ auch noch im Epos gebraucht.

⁶⁾ VS. 15, 50; MS. 1, 4, 3 (vgl. oben S. 71) *nākaṃ grbhṇānāḥ sukr̥tasya loke trītye prṣṭhe adhi rocane divaḥ*.

⁷⁾ Siehe TS. 5, 3, 3, 5; 5, 3, 7, 1; TāB. 18, 7, 10; ŚBr. 8, 5, 3, 4; 8, 6, 1, 1; 8, 6, 3, 19.

⁸⁾ *ekaviṃṣatyādityam āpnoti | ekaviṃśo vā ito 'sāv ādityaḥ | dvāviṃśena param ādityāj jayati | tan nākam | tad viśokam*.

III

DAS MEER

1. Die Gestalt der Erde im Veda

In nachvedischer Zeit denkt man sich die Erde als eine kreisrunde Scheibe. Diese Vorstellung läßt sich bis in das Śatapatha-brāhmaṇa und die Texte des Pali-Kanons zurückverfolgen. „Kreisrund fürwahr ist diese Welt“, heißt es ŚBr. 7, 1, 1, 37¹⁾. Von Königen, die das *pathavimaṇḍala*, den Erdkreis, erobern oder beherrschen, ist Dīgh. N. I 134; Saṃy. N. I 101; Aṅg. N. IV 90 die Rede.

In älterer Zeit aber hat man sich die Erde offenbar als viereckig vorgestellt. Eine Erinnerung daran liegt noch in *caturantā* „vierendig“ vor, dem Beiwort der Erde im Epos. Mbh. 1, 68, 3 wird Duṣyanta „der Schützer der vierendigen Erde²⁾“ genannt. Mbh. 1, 74, 108 prophezeit die Śakuntalā: „Diese vierendige Erde wird mein Sohn beherrschen³⁾“. Rām. 5, 31, 4 wird Daśaratha „berühmt auf der vierendigen Erde⁴⁾“ genannt, und Rām. 2, 104, 12 wird von ihm gesagt: „Nachdem er die vierendige Erde beherrscht hatte⁵⁾“. Kālidāsa hat das Beiwort aus dem Epos übernommen; er nennt Śak. 89 (Cappeller) die Śakuntalā „die Mitgemahlin der vierendigen Erde⁶⁾“ und Raghuv. 10, 85 den Daśaratha den „Herrn der vierendigen (Erde)⁷⁾“.

In der Gāthādichtung der Jātakas erscheint *cāturantā* als Beiwort der Erde. „Auf der vierendigen Erde bist du mir der Liebste“,

¹⁾ *parimaṇḍala u vū ayaṃ lokaḥ*. — ŚBr. 6, 7, 1, 26: *parimaṇḍalau hīmau lokau*.

²⁾ *prthivyās caturantāyā goptā*.

³⁾ *caturantām imām urvīm putro me pālayiṣyati*.

⁴⁾ *prthivyāṃ caturantāyāṃ viśrutah*.

⁵⁾ *caturantām mahīm bhuktṛvā*.

⁶⁾ *caturantamahīsapatnī*; in der Bengali-Rezension (115) ersetzt durch *sadigantamahīsapatnī*, das, wie mir scheint, den Stempel der Unursprünglichkeit trägt.

⁷⁾ *caturantesam*, von Mallinātha unrichtig durch *caturṇām antānām digantānām īsam* erklärt.

versichert das Elefantenweibchen dem Gatten Jāt.267, 2¹), und Jāt.488,4 wird dem Lotusdieb gewünscht: „Er soll die vierendige Erde beherrschen²).“ An beiden Stellen haben die Schreiber *cāturantā* offenbar fälschlich für *caturantā* eingesetzt, da ihnen *cāturanta* geläufiger war. *cāturanto*, „der Beherrscher der vierendigen (Erde)“ ist in den kanonischen Texten eine gewöhnliche Bezeichnung des Allherrschers, des Kaisers³). In der Hāthigumphā-Inschrift (Z.1) wird anstatt dessen die mit dem im Prakrit häufigen *la*-Suffix gebildete Form verwendet; Kharavela ist *caturantalathānagunopagata*, „versehen mit der Stellung und den Vorzügen eines die vierendige (Erde beherrschenden) Kaisers“.

Daß die Anschauung von der quadratischen Form der Erde in der Zeit der alten Gāthādichtung noch lebendig war, geht mit voller Deutlichkeit aus G. 2 des Migālopajātaka (381) hervor. Hier ermahnt der alte Geier Aparajña seinen Sohn, nicht allzu hohe Flüge zu wagen: „Wenn dir die Erde wie ein viereckiges Reisfeld erscheint, dann kehre um, mein Lieber; geh nicht darüber hinaus⁴).“ Daß die hier zutage tretende Anschauung älter ist als die Vorstellung von der Kreisförmigkeit der Erde, zeigt die Behandlung, die die Strophe im Gijjhajātaka (427) erfahren hat. Das Gijjhajātaka ist eine spätere Bearbeitung des Migālopaj.; während das letztere noch die Form des alten Ākhyāna zeigt, ist das Gijjhaj. ein Gedicht in der Art der späteren Epik, übrigens in jämmerlicher Sprache. Hier sagt nun der alte Geier zu seinem Sohn: „Wenn du, mein Lieber, die Erde vom Ozean umgeben rund wie ein Rad schwimmen siehst, dann, mein Lieber, kehre um; geh nicht darüber hinaus⁵).“

Äußerungen über die Viereckigkeit der Erde enthalten noch die älteren Upaniṣads und das Śatapathabrāhmaṇa, wenngleich in dem letzteren, wie wir sahen, auch schon die Kreisförmigkeit bezeugt ist. In einem Verse, Chānd. Up.3, 15, 1, wird die Welt als

¹) *paṭhavyā cāturantāya suppiyo hosi me tuvaṇi*.

²) *sa cāturantaṃ mahim āvasātu*.

³) So Dīgh. N. I 88; II 16; 169; Aṅg. N. IV 89; Sn. 552. — Auch Avadānaś. II 111, 10 ist das *caturāṇavijetā*, *caturāṇko vijetā* der Handschriften nicht, wie Speyer vorschlägt, zu *caturantavijetā*, sondern, dem *cāturanto vijitāvī* der Pali-Texte entsprechend, zu *cāturanto vijetā* zu verbessern. Auch Kaṇṭhalya spricht I, 6 noch von dem *cāturanta rājan*.

⁴) *catukkannaṃ va kedāraṃ yadā te paṭhavi siyā | tato tāta nivattassu māssu etto paraṃ gami*.

⁵) G.3: *pariplavantaṃ paṭhaviṃ yadā tāta vijānāhi | sūgareṇa parikhittāṃ cakkaṃ va parimaṇḍalaṃ | tato tāta nivattassu māssu etto paraṃ gami*.

eine Kiste dargestellt: „Eine Kiste, deren Bauch der Luftraum ist, deren Boden die Erde ist, nutzt sich nicht ab. Ihre Ecken sind ja die Himmelsgegenden. Der Himmel ist ihre obere Öffnung. Diese Kiste ist ein Behälter von Gütern. In ihr ist das All enthalten¹⁾.“ Die Bezeichnung der Himmelsgegenden als der Ecken der Kiste macht es sicher, daß sie als viereckig zu denken ist. Der Verfasser des Verses muß sich also auch die Erde, die ihren Boden bildet, viereckig gedacht haben. Direkt ausgesprochen wird das ŚBr. 6, 1, 2, 29, wo erklärt wird, weshalb die Ziegel viereckig sind: „Diese (Erde) ist viereckig; denn die Himmelsgegenden sind ihre Ecken. Deshalb sind die Ziegel viereckig. Denn nach (dem Bilde) dieser (Erde) sind alle Ziegel²⁾.“

Die Vorstellung von der Viereckigkeit der Erde, die sich somit als die ältere erweist, dürfen wir auch für die ṛgvedische Zeit voraussetzen. Man darf nicht dagegen geltend machen, daß in 10, 89, 4 von Indra gesagt wird: „der mit seinen Kräften Erde und Himmel auseinanderstemmte wie die beiden Räder durch die Achse³⁾.“ Der Vergleich kann hier sehr wohl auf die Handlung beschränkt sein. Ähnlich liegt die Sache bei dem Vergleich der beiden Welt-hälften mit zwei Rädern in 5, 30, 8: *prā cakrīyeva rōdasī marūd-bhyaḥ*. Am natürlichsten ist es sicherlich, mit Oldenberg aus dem zweiten Pada *mathāyān* zu ergänzen und die Worte von Indra zu verstehen: „der die beiden Welten wie zwei Räder für die Maruts herumwirbelt⁴⁾.“ Auch hier scheinen mir die Räder nur genannt zu sein, um die kreisende Bewegung zu veranschaulichen wie in 1, 185, 1: „Die beiden Tageshälften drehen sich wie zwei Räder⁵⁾.“

Glücklicherweise liegt aber auch wenigstens ein sicheres positives Zeugnis für die Viereckigkeit der Erde im Ṛgveda vor. In 10, 58, 3 heißt es: *yāt te bhūmim cāturbhṛṣṭim māno jagāma dūrakām | tāta ā vartayāmasīhā kṣāyāya jīvāse*. Es ist nicht ganz richtig, wenn man *cāturbhṛṣṭi*, wie z. B. Graßmann und Geldner, durch „viereckig“ übersetzt. *bhṛṣṭi* ist „Spitze“, „Zacke“. 1, 56, 3 ist von der

¹⁾ *antarikṣodarah koṣo bhūmibudhno na jīryati | diṣo hy asya sraktayo dyaur asyottaram bilam | sa eṣa koṣo vasudhānas tasmīn viśvam idaṃ śritam*.

²⁾ *seyaṃ catuṣsraktir diṣo hy asyaī sraktayas tasmāc catuṣsraktaya iṣṭakā bhavantīmāṃ hy anu sarvā iṣṭakāḥ*.

³⁾ *yó ākṣeṇeva cakrīyā śacībhir viśvak tastāmbha prthivīm utā dyām*.

⁴⁾ Ganz anders Geldner, der übersetzt: „Himmel und Erde (rollten) es (nämlich das Haupt des Namuci) wie Räder den Marut zu.“ Ich könnte dem nur einen Sinn abgewinnen, wenn das Haupt des Namuci mit den zwei Rädern verglichen sein sollte, was aber doch unmöglich richtig sein kann.

⁵⁾ *vī vartete āhanī cakrīyeva*.

bhr̥ṣṭi eines Berges die Rede¹⁾, ŚBr. 14. 9. 4. 11; Kauś. 47, 43 von *śarabhr̥ṣṭi* „Pfeilspitzen“. 4, 5, 3 wird Agni ein *tigmābhr̥ṣṭiḥ vṛṣabhāḥ*, ein „Stier mit scharfen Spitzen“, genannt, wo die Spitzen, die Hörner, wohl ein Bild für die Feuerflammen sind. An diese ist wohl auch gedacht, wenn 1, 133, 5 der *piśāci* das Beiwort *piśāṅgabhr̥ṣṭi* „mit rötlichen Zacken“ erhält. Am häufigsten wird *bhr̥ṣṭi* in Verbindung mit Indras *vájra* gebraucht; er ist „mit Zacken versehen“²⁾, „tausendzackig“³⁾, „vierzackig“⁴⁾, „mit messerscharfen Zacken versehen“⁵⁾. Indras Arm ist daher selbst „tausendzackig“⁶⁾, und dies Beiwort wird dann auch auf Soma übertragen, 9, 83, 5. Wir werden also auch in 10, 58, 3 übersetzen müssen: „Deinen Geist, der in die vierzackige Erde weit weggegangen ist, den wenden wir dir wieder her, hier zu wohnen, zu leben.“ Die *bhr̥ṣṭi* sind aber nicht etwa Berggipfel, sondern die vier Zacken oder Spitzen, die die quadratische Erdscheibe zeigt. Diese Spitzen sind nach den Himmelsgegenden orientiert; sie sind mit den *cátasrah pradiśah*, den „vier Weisern“, identisch, die in dem folgenden Verse (V. 4) für *bhāmim cāturbhr̥ṣṭim* eingesetzt sind.

Die Vorstellung von der Viereckigkeit der Erde scheint auch im Opferritual eine Spur hinterlassen zu haben. Für die drei Feuer werden *khara*, Erdaufwürfe, von verschiedener Form vorgeschrieben. Der *khara* für das Āhavanīya-Feuer soll viereckig sein, der für das Gārhapatya-Feuer rund, der für das Dakṣiṇa-Feuer halbmondförmig⁷⁾. Unverkennbar sind diese drei Formen mit Rücksicht auf die Gestalt der Erde, der Sonne und des Mondes gewählt. Der Gārhapatya würde danach das in der Sonne befindliche Feuer sein, und dazu würde gut stimmen, daß in dem uns vorliegenden Ritual die Verteilung der Feuer auf die drei Herde vom Gārhapatya ausgeht. Daß es in ṛgvedischer Zeit anders gewesen sein könnte, ist eine Vermutung Hillebrandts (VM. I² 127), für die kein Anhaltspunkt besteht. Andererseits sagt aber, wie Hillebrandt angibt, ein Kommentar der Śulvasūtras ausdrücklich, das Viereck bedeute den Himmel, der Kreis die Erde⁸⁾, und wenn auch auf

¹⁾ *gir̥r̥ bhr̥ṣṭir nā bhr̥jate.* ²⁾ *bhr̥ṣṭimāt* 1, 52, 15.

³⁾ *sahāsrabhr̥ṣṭi* 1, 80, 12; 1, 85, 9; 5, 34, 2; 6, 17, 10.

⁴⁾ *cāturbhr̥ṣṭi* AV. 10, 5, 50.

⁵⁾ *kṣurābhr̥ṣṭi* AV. 12, 5, 66.

⁶⁾ *sahasrabhr̥ṣṭi* VS. 1, 24.

⁷⁾ Hillebrandt, Ritualliteratur, S. 105; Ved. Myth. I² 104.

⁸⁾ ŚBr. 14, 3, 1, 17 wird in dem Mantra: *cātuḥśraktir nābhīr ṛtasya saprathāḥ sa no viśvāyuh saprathāḥ*, „der viereckige Nabel des Ṛta“ als die Sonne erklärt; ihre vier Ecken sollen die Himmelsgegenden sein: *ṣa vai cātuḥśraktir ya ṣa tapati diśo hy etasya śraktayas tasmād āha cātuḥśraktir iti*. Das

diese Deutung wohl nicht viel Gewicht zu legen ist, so bringt Hillebrandt doch einiges vor, was für die Identifizierung des Āhavanīya mit dem Sonnenfeuer spricht. Die Frage bedarf einer ausführlichen Untersuchung, die hier zu weit führen würde. Wie immer sie sich aber lösen mag, an dem Alter der Vorstellung von der Viereckigkeit der Erde werden wir festhalten müssen.

2. Exkurs über *kakúbh*, *kakúd*, *trikakúd*, *kakuhá*

Ich möchte glauben, daß der eben erwähnten Vorstellung von den Spitzen oder Zacken der quadratischen Erdscheibe, die nach den Himmelslegenden orientiert sind, auch *kakúbh* die Bedeutung „Himmelsgegend“ verdankt, die dem Wort in der klassischen Literatur zukommt. Zum Verständnis dieser Entwicklung wird es nötig sein, zunächst die Grundbedeutung von *kakúbh* festzustellen.

kakúbh bedeutet im Veda zweifellos „Spitze“, wenn es im übertragenen Sinne gebraucht wird; so TS. 3, 3, 9, 2: *várṣman kṣatrásya kakúbhi śísriyāṇás táto na ugró ví bhajā vásūni*, „auf den Gipfel des Königtums, an die Spitze gelangt, teile uns dann als ein Mächtiger Güter zu“. Der gleiche Halbvers findet sich MS. 2, 5, 10 mit den Lesarten *kakubhiḥ*, *kakubbhiḥ*, *kakubbbhiḥ*, *kakudbhi*, und TBr. 2, 4, 7, 7 mit der Lesart *kakubhi śrayasva*; die richtige Lesart ist sicherlich in beiden Stellen *kakubhi*. Nun findet sich der Halbvers in AV. 3, 4, 2 aber auch mit der Lesart *kakúdi śrayasva*. Dies *kakúd* ist aber nicht nur seiner Bedeutung, sondern auch seiner Herkunft nach mit *kakúbh* identisch. Bei der Abneigung gegen die Aufeinanderfolge von *bh*, die zur Bildung von *adbhiḥ*, *adbhyaḥ* von *ap*, *samsṛdbhiḥ* von *samsṛp* (TB.1, 8, 1, 1) führte, stellte sich vor den mit *bh* beginnenden Kasusendungen ein *kakúd*- ein, das dann auch in den übrigen Kasusformen das alte *kakúbh*- verdrängte¹⁾. So sehen wir denn auch *kakúbh* und *kakúd*, wenn im übertragenen Sinne gebraucht, beständig wechseln: 8, 44, 16 *agnír mūrdhā diváh kakút*²⁾ *pátiḥ prthivya áyám*, „Agni ist das Haupt, die Spitze des

ist nahezu absurd und steht im Widerspruch mit der Tatsache, daß sonst im ŚBr. (4, 1, 1, 25; 7, 4, 1, 17; 8, 5, 3, 7) von der Sonne als einem *maṇḍala* gesprochen wird. Auf die richtige Deutung des Mantra werden wir später zurückkommen.

¹⁾ *kakúdhi* in der Paipp-Version von AV. 3, 4, 2 ist, falls richtig überliefert, Mischform von *kakúbhi* und *kakúdi*.

²⁾ Da der RV. sonst nur *kakúbh* kennt, liegt es nahe anzunehmen, daß *kakút* für *kakúp* eingesetzt ist, um die Aufeinanderfolge der beiden Labialen zu vermeiden.

Himmels, er der Herr der Erde“; AV.6, 86, 3: *saṃrāḍ asy āsu-rāñām kakūn manúsyāñām*, „der Allherrscher der Asuras bist du, die Spitze der Menschen“. TāB. 24, 15, 4, 5 wird auseinandergesetzt, daß gewisse Stomas Savitṛs *kakubhaḥ* seien; daran schließt sich die Bemerkung: *kakubhaḥ samānānām ca prajānām ca bhavanti ya etā upayanti*, „Spitzen unter Ihresgleichen und ihren Leuten werden diejenigen, die diese anwenden“. Ähnlich TB. 3, 8, 21, 4 *yo vā āsvamedhe tisraḥ kakubho veda | kakud dha*¹⁾ *rājñām bhavati | ekaviṃśo 'gnir bhavati | ekaviṃśa stomah | ekaviṃśatir yūpāḥ | etā vā āsvamedhe tisraḥ kakubhaḥ | ya evaṃ veda | kakud dha rājñām bhavati* [„wer die drei *kakubhs* beim *Āsvamedha* weiß, wird eine Spitze unter den Königen. Einundzwanzigfach ist das Feuer, einundzwanzigfach der Stoma, einundzwanzig sind die Pfosten. Diese fürwahr sind die drei *kakubhs* beim *Āsvamedha*. Wer solches weiß, wird die Spitze unter den Königen“]. Die Stelle stimmt Wort für Wort mit ŚBr. 13, 3, 3, 10 überein, nur steht hier für *kakubhaḥ* beide Male *kakudaḥ*²⁾).

Für *kakud* wird in diesem Zusammenhang auch bisweilen das vollere *trikakud* gebraucht. TS. 7, 2, 5, 2, 3: *trikakūd vai eṣa yajñó yád daśarātrāḥ kakūt pañcadasāḥ kakūd ekaviṃśāḥ kakūt trayastrimśó yá evaṃ vidvān daśarātrēṇa yájate trikakūd evā samānānām bhavati*. Für *trikakud* steht TāB. 22, 14, 6f. wieder *trikakubh: trikakub vā eṣa yajñāḥ || trikakup samānānām ca prajānām ca bhavati ya evaṃ veda*.

trikakud eva samānānām, trikakup samānānām wird im PW. als „dreifach seinesgleichen überragend“ gedeutet. Ich halte diese Erklärung für ebenso verfehlt wie die Sāyaṇas im TāB.: *śrutaśīla-caraṇais tribhiḥ svayam apy utthitaḥ*³⁾).

Mir scheint, daß *trikakubh* aus der Sprache der Fahrkunst stammt und ursprünglich das Pferd bezeichnete, das als Vorspann vor dem mit zwei Pferden bespannten Wagen, also in dem Dreigespann, als „die Spitze von dreien“ ging. Auf ähnlicher Anschauung beruht es, wenn ein Metrum von drei Pādas mit 8, 12, 8 Silben *Kakubh* genannt wird; auch hier ragt der mittlere Pāda durch seine Silben-

¹⁾ Hier ist es doch ganz deutlich, daß *kakud dha* aus rein phonetischen Gründen für *kakub bha* eingesetzt ist.

²⁾ Die gleiche Auseinandersetzung wird in beiden Texten mit Ersetzung von *tisraḥ kakubhaḥ* durch *trīṇi śiṛṣāṇi* und von *kakud* durch *śiraḥ* wiederholt.

³⁾ Mit *trikakud eva samānānām bhavati* vergleiche man *śreṣṭhaḥ samānānām bhūyāsam* Kauś. 90, 18.

zahl über die beiden andern hervor. Vielleicht wird in 1, 121, 4 Indra bei der Öffnung des Vala noch im Hinblick auf diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes *trikakūbh* genannt: *yád dha prasárga trikakūm nivártad ápa drúho mánuṣasya dúro vaḥ*. Sāyana bezieht *trikakūp* auf Indra, allerdings mit der sicher unrichtigen Erklärung *triṣu lokeśúcchritāḥ*, und Geldner übersetzt: „Als der Dreispitz sie (die Kühe) im Zuge zurückführte, da schloß er die Tore auf, die Betrüger des Menschen.“ Das Bild des Indra, wie er als erster an der Spitze der Kühe aus dem Felsen herauszieht, würde ganz gut in den Zusammenhang passen; aber andere Auffassungen sind möglich¹⁾.

Vor allem spricht für diese Erklärung von *trikakūbh* der Ausdruck *kakuhá*. Nach der von Wackernagel, Aind. Gr. I § 217 ff., festgestellten Regel geht *kakuhá* auf *kakubhá*, eine Weiterbildung von *kakūbh*, zurück. Die Bestätigung liefern zwei Stellen, wo unter dem Einfluß von *kakūbh* *kakubhá* wiederhergestellt ist: *námo niṣaṅgīne kakubháya* VS. 16, 20; MS. 2, 9, 3; KS. 17, 12, *námaḥ kakubháya niṣaṅgīne* TS. 4, 5, 3, 1; VSK. 17, 2, 4, und: *kakuhám rūpám vṛṣabhásya rócate brhát* VSK. 8, 22, 3; TS. 3, 3, 3, 2; 4, 2, aber *kakubhám* usw. VS. 8, 49; MS. 1, 3, 36; KS. 30, 6; ŚBr. 11, 5, 9, 10. Wenn sich *kakuhá* wie in diesen Stellen auf einen Gott, die Form eines Gottes (nach TS. Regen, nach ŚBr. Sonne) oder auf eine Person bezieht²⁾, so bedeutet es, wie schon im PW. angegeben wird, „hervorragend“. Das stimmt zu den einheimischen Erklärungen; Naigh. 3, 3 wird *kakuháḥ* unter den Bezeichnungen für „groß“ (*mahannāmāni*) aufgeführt. Siebenmal ist *kakuhá* im RV. aber auch eine Bezeichnung der Tiere an dem Wagen der Ásvins. Hier kann *kakuhá* nicht in dem allgemeinen Sinne von „hervorragend, vorzüglich“ gebraucht sein; es würde unbegreiflich sein, warum diese Bezeichnung auf die Tiere der Ásvins beschränkt sein sollte. Aus diesem Grunde hat wohl Ludwig auch aus *kakuhá* ein Buckeltier oder einen Buckelstier gemacht, offenbar in Anlehnung an *kakūdmāt*, und seitdem fahren die Ásvins in der wissenschaftlichen

¹⁾ Vgl. Oldenberg zu der Stelle. Unklar bleibt auch die eigentliche Bedeutung von *trikakubh* in Tāṇḍya Br. 8, 1, 4, wo die Geschichte von Indras Erhaltung der drei überlebenden Yatis erzählt wird: *tāms trikakub abhini-dhāyācarat sa etat sāmāpaśyad yat trikakub apaśyat tasmāt traikakubham*. Kṛṣṇas Name *Trikakrud* hat mit dem alten *trikakubh* kaum etwas zu tun. Kṛṣṇa führt ihn in Ebergestalt, und Nilakaṇṭha erklärt ihn in Mbh. 12, 342, 93: *trīṇi kakūdāny uccapradeśāḥ skandhapotradaṁstrā yasya*.

²⁾ 2, 34, 11; 3, 54, 14; 8, 6, 48; 8, 45, 14; 9, 67, 8.

Literatur mit Buckeltieren, Buckelstieren, Buckelochsen (Geldner) oder gar Büffeln (Graßmann, Hopkins¹), Macdonell), obwohl die indischen Büffel gar keine Höcker haben.

Gegen diese Bedeutung muß schon der Umstand Bedenken erregen, daß, soviel auch von Rindern im R.V. die Rede ist, *kakuhā* niemals, außer in Verbindung mit den Ásvins, zur Bezeichnung des Stieres gebraucht wird. Die Ásvins fahren im allgemeinen auch gar nicht mit Stieren. Einmal, in 1, 116, 18, wird allerdings gesagt, daß ein Stier und ein Delphin an ihren Wagen gespannt waren, allein das war bei einer besonderen Gelegenheit, als sie für Divodāsa, für Bharadvāja die Umfahrt machten²). Für gewöhnlich fahren die Ásvins mit Pferden³). Öfter wird *ásvāh* „Pferde“ mit dem Zusatz *vāyah* „Vögel“ versehen⁴). Man hat das längst richtig dahin verstanden, daß die Rosse der Ásvins Flügelrosse sind; es heißt von diesen Rossen auch, daß sie fliegen⁵); sie sind *patatrín*⁶). Solche Flügelrosse sind aber sicherlich auch gemeint, wenn die Tiere der Ásvins einfach *vāyah* „Vögel“ genannt werden⁷). Ganz klar geht das aus 8, 5, 22. 33 hervor, wo die Tiere *vāyah* genannt werden, während in demselben Liede in V. 35 (8, 5, 35) von *ásvāh* gesprochen wird. In 1, 118, 4 werden die Tiere auch *śyenāśah* „Falken“ genannt⁸); der Wagen der Ásvins ist 1, 118, 1 *śyenāpatvā*. Ich halte es für ganz falsch, daraus zu folgern, daß man sich die Tiere der Ásvins als Falken dachte. *śyenā* ist nichts weiter als eine Bezeichnung der Flügelrosse, die auf ihre Schnelligkeit hinweisen soll; die Ásvins selbst werden mit Falken verglichen⁹); sie werden 1, 118, 11 gebeten, mit der Schnelligkeit des Falken¹⁰) zu kommen. In 8, 5, 7 stehen denn auch *śyenāh* und *ásvāh* nebeneinander wie sonst *vāyah* und *ásvāh*¹¹).

¹) JAOS XV, 269.

²) *yád áyātam divodāsāya varthi bharadvājyāśvinā háyantā | revád uvāha sacanó ráiho vām vṛsabhás ca śimśumāras ca yuktā*.

³) *ásvāh* 1, 180, 1; 1, 181, 2; 3, 58, 3; 4, 45, 2; 6, 62, 3; 7, 67, 4; 7, 69, 1; 7, 71, 3; 7, 74, 4 (auch *háyaḥ*); 8, 5, 35; 8, 87, 5; *sáptayah* 1, 47, 8. Sie sind *sváśvā*: 7, 68, 1; 7, 69, 3, *yuyujānásapti*: 6, 62, 4. Ihr Wagen ist *sváśva* 1, 117, 2; *jīráśva* 1, 119, 1; 1, 157, 3, *draváśva* 4, 43, 2.

⁴) 1, 117, 14; 1, 118, 5; 4, 43, 6; 5, 75, 6; 6, 63, 7.

⁵) *dīyanti* 7, 74, 4.

⁶) 7, 69, 7; 10, 143, 5.

⁷) 1, 119, 4; 5, 73, 5; 5, 74, 9; 5, 75, 5; 6, 62, 6; 6, 63, 6; 8, 3, 23; 8, 74, 14.

⁸) *ā vām śyenāso áśvinā vahantu ráthe yuktāsa áśvāh patamgāh*.

⁹) 5, 74, 9; 8, 35, 9; 8, 73, 4.

¹⁰) *śyenāsya jávasā*.

¹¹) *ā na stómam ūpa dravāt tūyam śyenébhir áśúbhīh | yātām áśvebhīr áśvinā*. — Die Metapher ist auch nicht auf die Tiere der Ásvins beschränkt. Auch Dadhikrā, der sicherlich ein Roß ist, wird nicht nur mit einem Falken verglichen (4, 38, 5; 4, 40, 3), sondern direkt ein Falke genannt (4, 38, 2).

[Nun¹⁾ ist an dem Wagen der Ásvins alles in der Dreizahl vorhanden. Er ist, und zwar als einziger Wagen im R.V., dreirädrig²⁾, dreisitzig³⁾, dreiständig⁴⁾ (d.h. ebenfalls etwa „mit drei Stehplätzen“), dreiteilig⁵⁾). Das Ásvinlied 1, 34, dessen einziges Anliegen ein schwelgerisches Spielen mit der Dreizahl zu sein scheint, legt ihm auch drei Radreifen⁶⁾ und drei Stützen zum Festhalten⁷⁾ bei.] Die Vermutung liegt daher nahe, daß er auch mit drei Pferden bespannt ist, und das wird durch V.5 des Ásvinliedes 1, 181 bestätigt⁸⁾. Geldner übersetzt die Strophe: „Euer achtsamer Buckelochse von rotbrauner Farbe soll nach Wunsch zu den (Opfer)stätten kommen. Die beiden Falben des anderen sind von Siegestrophäen geschwellt, die beiden Mathrarosse durch(fliegen) mit Getöse die Räume, ihr Ásvins“, und bemerkt dazu: „Nach den *hárī* wird man unter dem anderen zunächst Indra verstehen, der hier als Begleiter oder Mitbewerber der Ásvins aufträte. Aber nach Strophe 4 könnte der andere der beiden Ásvins gemeint sein, der mit den Falben des Indra fährt.“ Ich halte es für ausgeschlossen, daß der Dichter dieses Liedes ohne den mindesten Grund in seinen Gedanken auf Indra abgeirrt sein sollte. Genau so wie in V.4 und V.6 wird hier der eine der Ásvins dem andern gegenübergestellt; dem einen wird der rotbraune *kakuhá*, dem andern werden zwei Falben zugewiesen. Der Wagen ist also mit drei Pferden (*ásvāsaḥ* in V.2!) bespannt, und *kakuhá* hat dieselbe Bedeutung, die ich oben für *trikakúd* als Grundbedeutung erschlossen habe: es ist das in der Mitte gehende „Spitzenpferd“.

Als Spitzenpferd wurde natürlich das beste Roß verwendet. So wird es sich erklären, daß bisweilen nur der *kakuhá* erwähnt wird,

¹⁾ [Hier ist ein Manuskriptblatt verlorengegangen. Da sich authentisches Material zur Füllung der Lücke nicht gefunden hat, mußte die in [] eingeschlossene, aus dem Zusammenhang leicht zu erschließende Ergänzung vom Herausgeber vorgenommen werden.]

²⁾ *trīcakrá* 1, 118, 2; 1, 157, 3; 1, 183, 1; 4, 36, 1; 8, 58, 3; 10, 41, 1; 10, 85, 14; *trī cakrá* . . . *rāthasya* 1, 34, 9.

³⁾ *trivandhurá* 1, 47, 2; 1, 118, 1, 2; 1, 157, 3; 1, 183, 1; 7, 69, 2; 7, 71, 4; 8, 22, 5; *tráyo vandhūro* . . . 1, 34, 9. — Ohne eindeutige Beziehung auf den Wagen der Ásvins erscheint *trivandhurá* nur 9, 62, 17 in einem Vergleich, wo es durch das Danebenstehen des in Verbindung mit Soma häufig gebrauchten *triprsthá* hervorgerufen sein dürfte.

⁴⁾ *triṣṭhá* 1, 34, 5.

⁵⁾ *trivṛt* 1, 34, 12; 1, 47, 2; 1, 118, 2; 8, 85, 8; *tridhātu* 1, 183, 1.

⁶⁾ *tráyaḥ paváyāḥ* 1, 34, 2.

⁷⁾ *tráyaḥ skambhāsaḥ skabhītāsa ārabhe* 1, 34, 2.

⁸⁾ *prá vām nīcerúḥ kakuhó vaśāñ ānu piśāṅgarūpaḥ sádanāni gamyāḥ | hárī anyāsya pīpáyanta vājair mathrā rájāmsy ásvinā ví ghósañ.*

als ob er allein den Wagen zöge: „Euer gewaltiges Spitzenpferd ist im Lauf¹⁾“; „und euer Spitzenpferd, das wundersame Tier, bereitet Labungen²⁾“. Es wird anderseits aber auch von *kakuhāḥ* im Plural gesprochen: „wenn die Spitzenpferde an eurem Wagen ziehen³⁾“; „eure Spitzenpferde hüpfen über die morsche Fläche, wenn euer Wagen mit den Vögeln dahinfliegen soll⁴⁾“; „es hüpfen eure Spitzenpferde, die in den Wassern geborenen⁵⁾“. Ich sehe keine Schwierigkeit in der Annahme, daß man das aus dem *kakuhā* und den beiden Deichselpferden bestehende Gespann kurz als die *kakuhāḥ* bezeichnete; *kakuhāḥ* steht gewissermaßen für das Dvandva *kakuhāśvāḥ*.

Ich glaube, daß meine Deutung von *kakuhā* durch einen andern Ausdruck gestützt wird. KS. 13, 3 wird die Dakṣiṇā bestimmt: „Die Dakṣiṇā für den einen besteht in hundert, für den andern in einem *pūrvavah* Pferde⁶⁾“. Die Bestimmungen über das Pferd, das beim Agnyādhāna dem Feuer voran nach Osten geführt wird, lauten ŚBr. 2, 1, 4, 17: „Es soll ein *pūrvavah* sein, denn das besitzt unermeßliche Kraft. Wenn man kein *pūrvavah* bekommen sollte, kann es irgendeine Art von Pferd sein. Wenn man kein Pferd bekommen sollte, kann es auch ein Ochse sein, denn dieser (Agni) ist ein Verwandter des Ochsen⁷⁾“. In den Brāhmaṇas wird *pūrvavah* durch eine Legende erklärt; KS. 8, 5: „Agni wollte nicht nach Osten hinausgehen. Sie zogen ihn mit einem Pferde heraus. Daß sie (ihn) nach Osten herauszogen, das ist die *pūrvavah*-schaft des *pūrvavah*⁸⁾“. Ähnliche Erklärungen geben MS. 1, 6, 4⁹⁾ und Taitt. Br. 1, 1, 5, 6¹⁰⁾. Diese Erklärungen sind natürlich nur mit Rücksicht

¹⁾ 5, 73, 7: *ugró vāṃ kakuhó yayih*.

²⁾ 5, 75, 4: *utā vāṃ kakuhó mrgāḥ pīkṣaḥ kṛṇoti vāpusāḥ*.

³⁾ 4, 44, 2: *vāhanti yāt kakuhāso rāthe vām*.

⁴⁾ 1, 46, 3: *vacyānte vāṃ kakuhāso jūrñāyām ādhi viṣṭāpi | yād vāṃ rātho⁹ vibhiṣ pātāt*.

⁵⁾ 1, 184, 3: *vacyānte vāṃ kakuhā apsu jātd*. — Das Pferd stammt aus dem Wasser.

⁶⁾ *śatam anyasya dakṣiṇāśvo⁹nyasya pūrvavāt*.

⁷⁾ *sa vai pūrvavāt syāt | sa hy aparimitaṃ vīryam abhivardhate yadi pūrvavāhaṃ na vinded api ya eva kaś cāsvaḥ syād yady āsvaṃ na vinded apy anādvān eva syād eṣa hy evāmaduho bandhuḥ*.

⁸⁾ *agnir vai prāṇi udetuṃ nākāmayata tam āsvenodavahan yat pūrvam udavahaṃs tat pūrvavāhaḥ pūrvavāṭṭvam*.

⁹⁾ *agniṃ vai devā vibhāyaṃ nāśaknuvan yat prāñcam aharant sarvaḥ puro⁹bhavat yat pratyañcam aharant sarvaḥ paścābhavat tam āsvena pūrvavāhoda- vahaṃs tad āsvasya pūrvavāhaḥ pūrvavāṭṭvam*.

¹⁰⁾ *ny āhavanīyo gārhapatyam akāmayata | ni gārhapatya āhavanīyam*

auf die rituelle Verwendung des *pūrvavah* gemacht; über die eigentliche Bedeutung des Wortes sagen sie nichts. Sāyaṇa erklärt *pūrvavah* zu Taitt. Br. 1, 1, 5, 6: „*pūrvavah* bezeichnet eine Pferdeart. Weil es inmitten des Heeres vor den anderen Pferden herläuft, deshalb heißt es *pūrvavah*, oder aber deshalb, weil es im ersten Jugendalter, schon als ganz junges, zieht. Daher soll er hier ein solches Pferd nach Osten führen¹⁾“, im ŚBr.: „Weil es im ersten Jugendalter zieht, heißt es *pūrvavah*²⁾.“ Daß sich *pūrva* auf das erste Jugendalter beziehen sollte, halte ich für ausgeschlossen. *pūrvavah* kann nur „vorn, an der Spitze ziehend“, also das „Vorspannpferd“ bedeuten, wozu durchaus stimmt, daß es als ein besonders kräftiges Tier gerühmt wird. *pūrvavah* ist also ein Synonym von *kakuhá*³⁾.

Nun liegt es doch am nächsten, daß ein Wort, das „Spitze“ im übertragenen Sinne bedeutet, dieselbe Bedeutung hat, wenn es für ein sinnlich wahrnehmbares Objekt gebraucht wird wie in 4, 19, 4: „Indra zerwühlte mit Macht den Erdboden wie der Wind das Wasser durch seine Stärke. Die Festen drückte er nieder, seine Kraft aufbietend; er schlug die Spitzen (*kakūbhah*) der Berge

taṃ vibhājaṃ nāsaknot | so 'śvaḥ pūrvavād bhūtṵ prāñcaṃ pūrvam udavahat | tat pūrvavākaḥ pūrvavāṭṭvam.

¹⁾ *pūrvavād ity āsvaviśeṣaḥ | senāmadhye itarebhyo 'śvebhyaḥ pūrvam vahatīti vā pūrvasmin vayasī atyantabāla eva vahatīti vā pūrvavāt | atas tādrśam āsvam atra purastān nayet.*

²⁾ *pūrve vayasī vahatīti pūrvavāt [pūrvavayaskaḥ] (2, 1, 4, 17).*

³⁾ Wenn *kakuhá* nur in den ṛgvedischen Liedern, *pūrvavah* nur in den Brāhmaṇas als Name eines bestimmten Pferdes eines Gespannes erscheint, so wird das daran liegen, daß diese Art der Besspannung allmählich außer Gebrauch kam. Schon zur Zeit der Brāhmaṇas hatte man daneben eine andere Art des Dreigespanns. Der dreispännige Wagen heißt *prastīvāhin*, im Unterschied von dem *caturvāhin*, dem vierspännigen, *dvyoga*, dem zweispännigen, und *sthūri*, dem einspännigen (TāB. 16, 13, 10; vgl. TB. 1, 3, 6, 4; 1, 7, 9, 1). Aber man schirrte, wie ŚBr. 5, 1, 4, 7 zeigt, das dritte Pferd als Beipferd, nicht als Vorspann an. — Übrigens hat außer den Flügelrossen auch der Esel (*rāsabha*) als Zugtier der Ásvins gegolten. Wenn es 1, 116, 2 heißt, ihr Esel habe das Tausend im Wettkampf des Yama gewonnen (*tād rāsabho nāsatyā sahāśram ājā yamāsyā pradhāne jigāya*), so könnte sich die Verwendung des Esels vielleicht aus den besonderen Umständen erklären. Allein die Ásvins werden auch aufgefordert, den Esel anzuspannen, um zum Opfer zu fahren: 1, 34, 9 *kadā yōgo vājīno rāsabhasya yēna yajñāṃ nāsatyopayāthāḥ*; 8, 85, 7 *yuñjāthām rāsabham rāthe vidvāṅge vṛṣanvasū | mādhvah sōmasya pitāye*. In 1, 162, 21 wird dem Opferroß verheißen, es werde in der Götterwelt an die Deichsel des Esels gestellt werden: *ūpāsthād vājī dhurī rāsabhasya*, wo nur der Esel der Ásvins gemeint sein kann, und Khil. 1, 2, 5 werden die Ásvins *rāsabhāśvā* „deren Roß ein Esel ist“ genannt. Daß dieser Esel mit dem *kakuhá* identisch ist, läßt sich nicht erweisen.

herab¹⁾.“ Sāyaṇa erklärt aber hier *kakūbhah* durch *pakṣān*, und Geldner übersetzt demgemäß den letzten Pāda: „er schnitt die Flügel der Berge ab.“ Allein in den drei vorausgehenden Versen und ebenso in dem folgenden Verse ist nur von dem Vṛtrakampfe die Rede, und ich halte es daher für ganz unwahrscheinlich, daß in V. 4 auf die Sage von der Abschneidung der Flügel der Berge angespielt sein sollte. Die Strophe läßt sich ohne weiteres als eine Schilderung des Kampfes gegen die die Wasser einschließenden Felsen verstehen; und sicher sind doch die Spitzen der Berge gemeint, wenn²⁾ die Preßsteine *parvatānām kakūbhah* angeredet werden. Dazu kommt der Bergname *Trikakubh*³⁾ oder *Trikakud*⁴⁾, der natürlich nur „Dreispiß“ bedeuten kann, wenn auch wahrscheinlich im Sinne von „mit drei Spitzen versehen“, nicht als „Spitze von dreien“.

8, 20, 21 wird die Eintracht der Maruts gepriesen⁵⁾: „Rinder (seid ihr), durch gleiche Abstammung verwandt, ihr von gleichem Eifer erfüllten Maruts; sie lecken sich gegenseitig die *kakūbhah*⁶⁾.“ Hier soll *kakūbh* nach Geldners Glossar „Flanke, Seite“ bedeuten; in der Übersetzung aber gibt er *kakūbhah* ebenso wie Ludwig durch „Rücken“ wieder. Diese Deutungen sind völlig willkürlich. Graßmann erklärte im Wb. *kakūbhah* als „Höcker“, in der Übersetzung als „Köpfe“. Allein das mit *kakūbh* identische *kakūd* ist AV. 9, 7, 5 der Buckel des Stiers, AV. 10, 9, 19 der Buckel der Kuh; *kakūdman*, *vṛṣabhāḥ kakūdman* ist schon 10, 102, 7; 10, 8, 2 der Stier, und in AV. 9, 4, 8 wird der Buckel des Stiers gerade als von den Maruts stammend erklärt⁷⁾. Wir dürfen daher sicherlich *kakūbhah* hier mit „Buckel“ übersetzen. Der Bedeutungsübergang ist durchaus

¹⁾ *ākṣodayac chāvasā kṣāma budhnām vār nā vātas tāviśbhīr indrah | dṛḥāny aubhnād usāmāna ójō vābhīnat kakūbhah parvatānām.*

²⁾ TB. 3, 7, 9, 1; TāB. 1, 2, 5.

³⁾ KS. 23.⁴⁾1.

⁴⁾ AV. 4, 9, 8; ŚBr. 3, 1, 3, 12.

⁵⁾ Ganz anders faßt Bergaigne II 399 die Strophe auf. Wenn ich ihn recht verstehe, soll sie auf die Verwandtschaft der Maruts mit den Kühen gehen, „qui ‚lèchent‘ ou ‚tettent reciproquement leurs sommets‘, c’est-à-dire les mondes divers qu’elles habitent, en d’autres termes, qui empruntent chacune leur nourriture à un monde autre que le leur.“

⁶⁾ *gāvaś cā ghā samanyavaḥ sajātyēna marutaḥ sábandhavaḥ | rihatē kakūbho mithāḥ.*

⁷⁾ *marūtām iṣām kakūt.* — Auch in AV. 7, 76, 3 ist *kakūd* nicht eigentlich der Kopf, sondern das Oberste: *yāḥ kīkasāḥ praśṇāti talīdyaṁ avatiṣṭhati | nīr āstaṁ sārvaṁ jāyānyaṁ yāḥ kās ca kakūdi śrītāḥ*, „den Jāyānya, der die Rippen zermalmt, der in die Sohle hinabgeht, jeden Jāyānya habe ich herausgetrieben (lies *āstham*), auch den, der sich etwa zu oberst festgesetzt hat.“

begreiflich; wenn man von der *kakūbh* eines Berges sprach, konnte man auch den Buckel des Rindes als *kakūbh* bezeichnen, und tatsächlich kommt *kakūbh* in dieser Bedeutung Mahāvastu III 115, 21 f. vor¹⁾).

An drei Stellen findet sich *kakūbh* in Verbindung mit *prthivyāḥ* oder *prthivyām*: 7, 99, 2 (von Viṣṇu) „Du hast das hohe große Firmament nach oben gestemmt; du hast die östliche *kakūbh* an der Erde befestigt²⁾“; 8, 41, 4 (von Varuṇa) „der sehenswerte, der die *kakūbhah* auf der Erde festgelegt hat³⁾“; 1, 35, 8 (von Savitr̥) „er beschaute die acht *kakūbhah* der Erde, die drei trockenen Gebiete, die Wegstrecken, die sieben Ströme⁴⁾“. Man wird nicht umhin können, Sāyana recht zu geben, wenn er an diesen drei Stellen *kakūbh* als Himmelsgegend auffaßt, zumal schon in Naigh. 1, 6 *kakūbh* unter den *dinnāmāni* aufgeführt wird. Nimmt man *kakūbh* als Bergspitze, so ist schlechterdings nicht einzusehen, was mit dem östlichen Berg oder den acht Bergen gemeint sein könnte. Der spätere Aufgangsberg ist der vedischen Kosmologie noch ebenso fremd⁵⁾ wie die späteren acht um den Meru gelagerten Berge. Es ist aber auch eine gänzlich unbewiesene Annahme, daß

¹⁾ *ṛṣabhavarṇaṇi ... calatkakubham*. — Aus 5, 44, 2; Khil. 4, 9, 5 ist in Betracht der Dunkelheit des Textes für die Bedeutung von *kakūbh* nichts zu entnehmen.

²⁾ *id astabhṛnā nākam ṛṣvām brhantaṇ dādhartha prācīm kakūbham prthivyāḥ*. Vgl. 10, 82, 1 *yadéd āntā ādadrhanta pūrva ād id dyāvaprthivī aprathetām*, „sobald die östlichen Enden gefestigt waren, da breiteten sich Himmel und Erde aus“.

³⁾ *yāḥ kakūbho nidhārayāḥ prthivyām ādhi darśatāḥ*.

⁴⁾ *aṣṭarī vy ākhyat kakūbhah prthivyās trī dhānva yōjanā sapta sindhūn*.

⁵⁾ Wenn es 1, 191, 9 von der Sonne heißt, daß sie von den Bergen aufgeflogen sei (*id apaptad aṣarī sūryaḥ ... ādityāḥ pārvatebhyah*), so zeigt gerade der Plural *pārvatebhyah*, daß an das Sichtbarwerden der Sonne über den Bergen im allgemeinen zu denken ist. Von der Uṣas wird 6, 64, 4 gesagt, daß sie in oder auf den Bergen wandle: *sugotā te supāthā pārvateṣv avātē apās tarasī svabhāno*, „gute Wege, gute Pfade sind dir in den Bergen; im Windlosen setzt du über die Wasser, du Selbstglänzende“. Hier ist nichts weiter gemeint, als daß weder Berge noch Wasser die Uṣas hindern zu kommen. In 6, 65, 5 erhält die Uṣas das Beiwort *adrisānu*: *idā hi ta uṣo adrisāno gotrā gāvām āṅgīraso grṇānti | vy ārkēna bibhīdur brāhmaṇā ca satyā nr̥ṇām abhavad devāhutiḥ*, „denn jetzt, o Uṣas, die du auf dem Rücken des Felsens weilst, besingen die Āṅgīras die Herden der Kühe. Sie haben (den Felsen) mit Lied und Brahman gespalten. Die Götteranrufung der Männer wurde erfüllt“. Sollte sich das Beiwort hier nicht aus der besonderen Situation erklären? Die Āṅgīras haben den Vala, für den gerade die Bezeichnung als *ādri* typisch ist, geöffnet. Sie preisen die befreiten Kuhherden, während die Uṣas, die ebenfalls aus dem Vala hervorgegangen ist, auf dem Felsen des Vala erscheint.

kakūbh überhaupt die Bedeutung „Bergspitze“ hat. *kakūbh* ist „Spitze“; wenn es die Spitzen der Berge bezeichnet, so wird, wie wir gesehen haben, *ṣārvatānām* hinzugefügt. Schon das macht es ganz unwahrscheinlich, daß die *kakūbhaḥ* der Erde Berge sind. Geldner, der im Glossar für die oben genannten drei Stellen *kakūbh* als Himmelsgegend faßte¹⁾, nahm als Grundbedeutung „Seite“ an, aber diese Bedeutung kommt *kakūbh* nirgends zu. Nichts hindert uns aber, *kakūbh* als Himmelsgegend zu fassen, wenn wir uns daran erinnern, daß die viereckige Erde in 10, 58, 3 *cāturbhṛṣṭi* genannt wird; wie *bhṛṣṭi*, so bezeichnet auch *kakūbh*, auf die Erdscheibe bezogen, den Vorsprung nicht in vertikaler, sondern in horizontaler Richtung. Ebenso werden, wie wir oben sahen, die vier Himmelsgegenden im ŚBr. die *śrāktayaḥ*, die Zacken oder Ecken der Erde, genannt. Ich glaube auch nicht, daß man gegen diese Deutung wegen der acht *kakūbhaḥ* von 1, 35, 8 einwenden darf, daß im RV. sonst nur vier oder fünf Himmelsgegenden erwähnt werden²⁾. Das wird ein Zufall sein; im AV. kommen die Haupt- und Zwischengegenden oft genug vor³⁾.

3. Der Weltozean im Veda

Die Erde ist nach der im Epos herrschenden Anschauung vom Meer umgeben. Die meerumgrenzte, meerumkränzte, meerumgürtete oder meerumkleidete Erde sind im Mbh. und Rām. gewöhnliche Ausdrücke⁴⁾. Im Virāṭaparvan wird *samudranemi* „die meerumfelgte“ als Name der Erde gebraucht⁵⁾. Die gleichen Ausdrücke werden in der klassischen Dichtung verwendet⁶⁾. Die Bei-

¹⁾ In der Übersetzung schwankt er zwischen „Spitze, Bergspitze, Seite, Flanke“.

²⁾ 1. 164, 42; 7. 35, 8; 10. 19, 8; 10. 51, 9; 10. 58, 4; 10. 128, 1; 9. 86, 29.

³⁾ 5. 28, 2; 9. 2, 21; 13. 1, 38; 19. 20, 2; 19. 45, 3.

⁴⁾ *sāgarāntāyāṃ kṣītau* Mbh. 1. 67, 54; *sāgarāntāyāḥ prthivyāḥ* Rām. 2. 98, 11; *prthivyāḥ sāgarāntāyāḥ* Rām. 2. 99, 27; *samudrāntām medinīm* Rām. 5. 16, 13; *īyaṃ sāgaraparyantā ... medinī* Mbh. 1. 64, 18; *sāgaraparyantām bhūmim* Mbh. 3. 163, 4; *sāgaraparyantā prthivī* Mbh. 4. 20, 21; *sāgaraparyantā ... mahī* Mbh. 14. 29, 2; *mahīm imām sāgaraparyantām* Mbh. 1. 64, 33; *sāgaraparyantām mahīm* Rām. 5. 39, 17; *samudramālīnīm sarvām prthivīm* Rām. 1. 39, 14; *mahīm sāgaramekhalām* Mbh. 3. 107, 64; *īyaṃ ... mahī sāgaramekhalā* Mbh. 15. 3, 53; *sāgaramekhalām mahīm* Rām. 5. 36, 13; *mahī ... sāgarāmbarā* Rām. 2. 97, 7.

⁵⁾ *samudranemīśvararūpavān* Mbh. 4. 10, 7; *samudranemīpatayaḥ* Mbh. 4. 12, 13.

⁶⁾ *sāgarāntā* Spr. 5344; Bṛhats. 88, 18; *samudraparyantā* Pañcat. (ed. Koseg-) p. 223, 3; *ratnākaramekhalām ilām* Daśak. 3; *samudrarasānā ... va-*

wörter werden auch geradezu als Bezeichnungen der Erde gebraucht¹⁾ und von den Lexikographen als Synonyme für „Erde“ verzeichnet²⁾.

In die ältere Zeit gehen von diesen Beiwörtern *samudra-* und *sāgaraparyantā* zurück. Sie erscheinen schon in buddhistischen kanonischen Prosatexten³⁾. In Versen findet sich dort auch *sāgaran-tā*⁴⁾; gelegentlich kommt auch ein kühnerer Ausdruck vor: *sasamuddapariyāyaṃ mahiṃ sāgarakuṇḍalaṃ na icche saha nindāya* Jāt. 310, 1; 433, 2. *samudraparyanta* ist auch in den Brāhmaṇas belegt: Ait.Br. 8,15,1 *āntād ā parārdhāt pṛthivyai samudraparyantāyā ekarāl iti*, „von einem Ende bis zur andern Seite der meerumgrenzten Erde einziger König“. Thibaut⁵⁾ meint, es liege kein Grund vor, aus dem Beiwort auf eine vollständige Umfassung der Erde durch den Ozean zu schließen, wie sie in der folgenden Periode gelehrt wird; mir scheint im Gegenteil durch *paryanta* deutlich das rings Umfassende zum Ausdruck gebracht zu sein. Andere Äußerungen lassen darüber keinen Zweifel. Ait.Br. 8, 25, 1 heißt es, daß Agni Vaiśvānara mit fünf Wurfgeschossen den König dauernd umgibt, wie das Meer die Erde⁶⁾. Aus ŚBr. 7, 1, 1, 13 geht hervor, daß man sich den Ozean als um die Erde herumströmend dachte, und zwar so, daß er der Erde die rechte Seite zukehrt, also *pradakṣiṇā* macht⁷⁾.

sumdharā Raghuv. 15, 83; *samudravasanā* Brhats. 43, 32; *bhūḥ sāgarāmbarā* Rājat. 3, 363.

¹⁾ *sāgarāmbarā* Raghuv. 3, 9; *iyam arṇavāmbarā* Daśak. 106; *samudra-nemī* Raghuv. 14, 39; *iyam arṇavanemiḥ* Daśak. 69.

²⁾ *sāgarāmbarā* Amara 2, 1, 3A; *samudravasanā* Halāy. 2, 1; *abdhivastrā* Vaij. 35, 6; *sāgarāc cāgre syur nemimekhalāmbarāḥ* Hem. Abh. 938.

³⁾ *samuddapariyantāṃ paṭhavīm abhivijīnitvā* Dīgh. N. II 174; *samuddapariyantāṃ paṭhavīm anusamāyitvā* Dīgh. N. II 174 *samuddapariyantāṃ paṭhavīm paṭipajja* Dīgh. N. III 60; *imaṃ paṭhavīm sāgarapariyantāṃ ... abhivijīya* Aṅg. N. IV 89; Sn. p. 106.

⁴⁾ *cakkavattī yathā rājā ... samantā anupariyēti sāgarantaṃ mahiṃ* imam Therag. 1235 = Samy. N. I 192. ⁵⁾ Astronomie S. 6.

⁶⁾ *tābhī rājānaṃ pariṅghya tiṣṭhati samudra iva bhūmim*.

⁷⁾ *yad v evaināṃ pariśrīdbhiḥ pariśrayati | ayaṃ vai loko gārhapatya āpaḥ pariśrita imāṃ taṃ lokāṃ adbhīḥ paritanoti samudreṇa haināṃ tat paritanoti sarvatas tasmād imaṃ lokāṃ sarvataḥ samudro paryeti dakṣiṇāvṛt tasmād imaṃ lokāṃ dakṣiṇāvṛt samudraḥ paryeti khātena tasmād imaṃ lokāṃ khātena samudraḥ paryeti*. — Von dem Herumströmen des Meeres um die Erde ist sonst, soviel ich sehe, nicht die Rede. Der Ausdruck *samudrāsyānu vīkṣarām* in AV. 6, 105, 3 ist nicht klar. Nach dem sonstigen Gebrauch von *vi kṣar* scheint *samudrāsyā vīkṣarāḥ* „der Abfluß des Meeres“ zu bedeuten. Er beruht wohl auf der Vorstellung, daß die Wasser des Meeres von der Erde abfließen.

So klipp und klar ausgesprochen wie hier tritt uns in den vedischen Liedern die Vorstellung von dem die Erde umschlingenden Ozean allerdings nicht entgegen. Wir können sie aber meines Erachtens trotzdem mit Sicherheit aus gewissen Äußerungen über eine Mehrzahl von Meeren erschließen. Um das zu verstehen, müssen wir wiederum zunächst einen Blick auf die späteren Anschauungen werfen.

Wie in ŚBr. 7, 1, 1, 13 ist auch Brh. Up. 3, 3, 2 von dem „Herumgehen“ des Meeres um die Erde die Rede: „Diese (bewohnte) Welt erstreckt sich 32 Tagereisen des Götterwagens weit. Um diese (Welt) ringsherum geht zweimal so weit die Erde. Um diese Welt geht ringsherum zweimal so weit das Meer. Da ist, so breit wie die Schneide eines Schermessers oder so breit wie der Flügel einer Fliege, ein Raum dazwischen¹⁾.“ Śaṅkara erklärt das *antarenākāśaḥ* offenbar richtig als den Raum zwischen den beiden Schalen des Welteies²⁾. Hier bereitet sich schon die spätere Anschauung vor, nach der die Erde aus sieben ringförmigen Kontinenten besteht, von denen ein jeder wieder von einem Ringmeer umgeben ist³⁾. Hinter dem äußersten Meer, dem Süßwassermeer, breitet sich das ringförmige „goldene Land“, in dem es keine Lebewesen mehr gibt. Es wird nach außen durch das ringförmige Lokāloka-Gebirge abgeschlossen. Das Ganze umschließt die Schale des Brahma-Eies³⁾.

Das ist das im Epos und den Purāṇas anerkannte Weltbild. Es wird daher auch im Epos und in der klassischen Literatur öfter von sieben Meeren gesprochen, unter denen wir die Ringmeere zu verstehen haben⁴⁾. [Daneben⁵⁾ aber finden wir die andere Vor-

¹⁾ *dvātriṃśataṃ vai devarathāhnyāny ayaṃ lokas taṃ samantaṃ prthivī dviṣ tāvat paryeti tāṃ samantaṃ prthivīm dviṣ tāvat samudraḥ paryeti tad yāvati kṣurasya dhārā yāvad vā makṣikāyāḥ pattraṃ tāvān antarenākāśaḥ.*

²⁾ In Mbh. und Padmap. fehlt aber der siebente Ozean; siehe Kirtel, Kosmographie, S. 126.

³⁾ Kirtel a. a. O. S. 56ff.; 121. In der jüngeren buddhistischen Kosmographie ist die Idee von den sieben Meeren in anderer Weise weitergebildet worden.

⁴⁾ Sie werden nach der Flüssigkeit, die sie enthalten, in den Purāṇas als Salzmeer, Zuckersaftmeer, Branntweinmeer, Schmelzbuttermeer, Molkenmeer, Milchmeer und Süßwassermeer unterschieden; s. Kirtel, Kosmographie, S. 113ff. und die Listen Trikaṇḍas. 2, 1, 5; Hem. Abh. 1074. Daneben scheint in älterer Zeit aber auch die Vorstellung von sieben Meeren bestanden zu haben, die ebenfalls die Erde konzentrisch umgeben, aber nicht durch Ringkontinente voneinander getrennt sind. Eine Spur dieser wohl volkstümlichen Vorstellung hat sich im Suppārakajātaka (463) erhalten. Dort wird erzählt, wie Kaufleute unter Führung des Suppāraka von Bharu-

stellung, daß es vier Ozeane gibt; sie ist so gewöhnlich, daß *samudra* geradezu die Zahl vier bezeichnet. Mbh. 6, 3, 38 wird unter den unheilverkündenden Zeichen erwähnt, daß die vier Ozeane ihre Ufer überschreiten und die Erde erschüttern¹⁾. Mbh. 3, 85, 63 wird Jyeṣṭhasthāna als Wallfahrtsort gepriesen: „Dort weilen die vier Ozeane in einem Brunnen²⁾.“ Der Udvaha-Wind nimmt das Wasser aus den vier Ozeanen³⁾. In der Varuṇasabhā warten die vier Ozeane (*samudrās catvāraḥ*) ihrem Oberherrn auf (Mbh. 2, 9, 18). In dem großen Segen Hariv. Adhy. 168 werden die vier Ozeane um Schutz gebeten (*samudrāḥ pāntu catvāraḥ* 9505). Die Śrī verläßt die vier Ozeane (*caturāḥ sāgarān*), um zu Vikramāditya zu gehen (Rājat. 3, 126). *catuḥsamudrā pṛthivī* heißt die Erde Kathās. 69, 181.

Die vier Ozeane sind nach den Himmelsgegenden orientiert: zur Weihe des Rāma holen die Affen Wasser aus den 500 Flüssen, aus dem östlichen, südlichen, westlichen und nördlichen Ozean⁴⁾. Aus denselben Ozeanen wird das Wasser für die Weihe des Yudhiṣṭhira geholt; nach dem nördlichen Ozean werden Vögel geschickt⁵⁾. Daṇḍin sagt Kāvyaḍ. 2, 99 von einem Fürsten: „Es ergehen sich in den Gärten an den Gestaden der vier Ozeane deine Elefanten⁶⁾.“]

Die Vorstellung von den vier Ozeanen geht in die ältesten Zeiten zurück. Wir finden sie in den Texten des buddhistischen Pali-Kanons, in AV. und RV. Saṃy. N. II 179 fragt der Buddha die

kaccha ins Meer hinausfahren. Zuerst fahren sie auf dem *mahāsamudda* oder *pakatisamudda*, dem großen oder gewöhnlichen Meer; dann gelangen sie nacheinander zum Khuramālin, Aggimālin, Dadhimālin, Kusamālin, Naḷamālin, Vaḷabhāmukhin. Von den Namen dieser mythischen Meere klingt nur Dadhimālin an den Dadhyuda der Purāṇalisten an.

⁵⁾ [Hier sind zwei Manuskriptblätter verlorengegangen. In den Materialien und auf der Rückseite eines MS.-Blattes fand sich jedoch eine ältere Textfassung, die eine als authentisch anzuspreekende Ausfüllung der Lücke ermöglichte. Das so Ergänzte ist in [] eingeschlossen.]

¹⁾ *catvāraḥ sāgarāḥ pṛthak | velām udvartayantīva kṣobhayanto vasuṃdharām.*

²⁾ *tatra kūpe ... samudrās tatra catvāro nivasanti.*

³⁾ Mbh. 12, 328, 39 *yaś caturbhyaḥ samudrebhyaḥ vāyur dhārayate jalam.*

⁴⁾ Rām. 6, 128, 52ff.

⁵⁾ Mbh. 2, 49, 28f.:

*grhītvā tat tu gacchanti samudrau pūrva-dakṣiṇau
tathaiṣa paścimaṃ yanti grhītvā bharatarśabha
uttaraṃ tu na gacchanti vinā tāta patatṛiṇaḥ*

Mbh. 2, 53, 16f.:

*gacchanti pūrvād aparaṃ samudraṃ cāpi dakṣiṇam
uttaraṃ tu na gacchanti vinā tāta patatṛibhiḥ*

⁶⁾ *caranti caturambodhivelodyāneṣu dantīnaḥ ... te.*

Mönche, ob die Tränen, die sie auf ihrer Wanderung im Samsāra vergossen haben, nicht mehr seien als das Wasser in den vier großen Meeren¹⁾. Dieselbe Frage wird noch zweimal wiederholt, II 181 wegen der Muttermilch, die sie getrunken, II 187 wegen des Blutes, das sie durch Mord und Totschlag verloren haben. AV. 19, 27, 3 heißt es: „Sie sagen, die Himmel seien drei, die Erden drei, die Lufträume drei, die Meere vier, dreifach sei der Stoma, dreifach die Wasser. Die mögen dich schützen mit Hülfe des dreifachen (Amuletts) mitsamt den dreifachen²⁾.“ Die Angabe über die Vierzahl der Meere fällt hier umsomehr ins Gewicht, als der Vers, der einem Zauberliede angehört, bei dem ein Amulett aus drei Metallen verwendet wird, im übrigen auf die Dreizahl abgestimmt ist³⁾.

Im RV. ist die Vierzahl der Meere wenigstens mittelbar bezeugt. In 10, 47, 2 nennt der Dichter den Indra „den viermeerigen Behälter der Reichtümer⁴⁾“. Und in 9, 33, 6 wird Soma gebeten: „Von allen Seiten, Soma, ströme uns die vier Meere des tausendfachen Reichtums zu⁵⁾.“ Hier ist „Meer“ allerdings nur im Bilde gebraucht, aber man konnte doch von vier Meeren des Reichtums im Bilde nur reden, wenn man an das Vorhandensein von vier Meeren im Weltbild glaubte.

Zweifellos sind die vier Meere mit dem Meere, das die Erde umgibt, identisch; man hat das Weltmeer offenbar schon früh mit Rücksicht auf die Viereckigkeit der Erde in vier Teile zerlegt⁶⁾. Die vier Meere sind also ursprünglich gerade so mythisch wie das Weltmeer selbst.

Diese mythischen Meere müssen auch gemeint sein, wenn im AV. das östliche und das nördliche Meer einander gegenübergestellt werden. AV. 11, 2, 25 wird Bhava gerühmt: „Delphine, Riesenschlangen, *purikāya*, große Fische, kleine Fische, *rajasā*, auf die du schießest — nichts Fernes gibt es für dich, kein Hemmnis für dich, Bhava. Im Nu überschaut du die ganze Erde; von dem

¹⁾ *yaṃ vā catūsu mahāsamuddesu udakaṃ.*

²⁾ *tisrō divas tisrāḥ prthivīḥ trīṇy antārikṣāṇi catūrah samudrān | trivṛtaṃ stōmaṃ trivṛta āpa āhuḥ tās tvā rakṣantu trivṛtā trivṛdbhiḥ.*

³⁾ Über die folgende Strophe, in der drei Meere erwähnt werden, siehe später.

⁴⁾ *catuḥsamudraṃ dharuṇaṃ rayīṇām.*

⁵⁾ *rāyāḥ samudrāṇs catūro 'smābhyaṃ soma viśvataḥ | ā pavasva sahas-rīṇaḥ.*

⁶⁾ Nilakaṇṭha erklärt *caturantā* in den oben angeführten Stellen des Mbh. durch *catuḥsamudrāvacchinnā* und *catuḥsamudrāntā*.

östlichen triffst du in das nördliche Meer¹⁾.“ Hier gibt der vierte Pāda gewissermaßen die Erklärung des folgenden; das östliche und das nördliche Meer müssen genannt sein, um die Enden der Erde zu bezeichnen. Das gleiche ist der Fall in AV. 11, 5, 6, wo es von dem *brahmacārīn* heißt: „Er geht im Nu von dem östlichen zum nördlichen Meere, indem er wieder und wieder die Welten, sie zusammenfassend, sich nahe bringt²⁾.“ In ähnlichem Zusammenhang ist in 10, 136, 5 von dem östlichen und dem westlichen Meere die Rede: „Des Vāta Roß, des Vāyu Freund, und von den Göttern getrieben ist der Muni. An beiden Meeren wohnt er, am östlichen und am westlichen³⁾.“ Der Sinn muß auch hier sein, daß der windgegürtete (*vātaraśana*) Muni von einem Ende der Erde zum andern fliegt. Da aber das Lied zu den spätesten des Ṛgveda gehört, also aus einer Zeit stammt, für die man eine erweiterte Kenntnis der vorderindischen Halbinsel annehmen darf, so könnten hier schon die wirklichen Meere im Osten und Westen gemeint sein. Auf die wirklichen geographischen Verhältnisse ist vielleicht auch schon ŚBr. 1, 6, 3, 11 Bezug genommen, wo erzählt wird, wie Tvaṣṭr den Somarest, den Indra gelassen hat, in Vṛtra verwandelt: *atha yad abravīd vardhasveti tasmād u ha smeṣumātram eva tiryāṇ vardhata iṣumātram prāṇk so 'vaivāvaram samudram dadhāv ava pūrvam*. Sāyaṇa erklärt: *tiryak ubhayapārśvataḥ avardhata | prākpaścāt-samudrāv api śarīravṛddhyā avāk cakāra*, und danach hat man *avara* als „westlich“ gefaßt. Ich bin nicht sicher, ob das richtig ist. *avara* kommt sonst nicht als Synonym von *apara* vor, und nach der Grundbedeutung „unterer“ scheint es eher den Gegensatz zu *uttara* „oberer“ zu bilden; der *avara samudra* würde hier also das südliche Meer sein. Dazu dürfte auch die Angabe der Richtung der Ausdehnung besser passen: Wie *prāṇ* dem *pūrva*, so entspricht *tiryāṇ* dem *avara*; wenn es „westlich“ bedeutete, so sollten wir anstatt *tiryāṇ paścāt* erwarten. Ich möchte die Stelle daher übersetzen: „Weil er ‚wachse!‘ sagte, darum wuchs (Vṛtra) eine Pfeilschußweite nach der Seite und eine Pfeilschußweite nach vorn; er drängte das südliche Meer und das östliche Meer zurück.“

¹⁾ *śiṃṣumdrā ajagarāḥ purikāyā jaṣṭ mātsyā rajasā yébhya ásyasi | ná te dūrāṇ ná pariṣṭhāsti te bhava sadyāḥ sárvaṁ pári paśyasi bhānim | pūrvasmād dhamṣy úttarasmint samudré*.

²⁾ *sá sadyá eti pūrvasmād úttaram samudrām lokānt samgṛbhya mūhur ācārikrat*.

³⁾ *vātasyaśvo vāyóḥ sákḥātho devéṣito mūniḥ | ubhau samudrāv ā kṣeti yás ca pūrva utāparaḥ*.

Sicherlich hat man sich später bemüht, die vier Ozeane mit den wirklichen Verhältnissen in Einklang zu bringen. Drei der Meere konnte man ohne weiteres identifizieren, das östliche mit dem Meerbusen von Bengalen, das südliche mit dem Indischen Ozean, das westliche mit dem Arabischen Meer; das nördliche Meer aber war nicht unterzubringen. Man hat es dann bisweilen einfach fortgelassen; so in der Schilderung des ersten der fünf Träume, die der Bodhisattva vor seiner Erleuchtung hatte, in Aṅg. N. III 240f. Ihm träumt, die große Erde sei sein Lager, der Himavat sein Kopfkissen, die linke Hand sei in das östliche Meer getaucht, die rechte Hand in das westliche Meer, die beiden Füße in das südliche Meer¹⁾. Ebenso lautet die Schilderung im Mahāvastu (II 136f.), nur wird hier der Sumeru anstatt des Himavat genannt. In der oben angeführten Erzählung von der Herbeischaffung des Wassers für die Weihe des Yudhiṣṭhira im Mbh. hat man sich damit geholfen, daß man das Wasser aus dem nördlichen Meere durch Vögel holen ließ²⁾.

Andererseits konnte man die vier Meere auch in der Zeit, als sich die Vorstellung von den sieben Ringmeeren durchgesetzt hatte, noch beibehalten, da man sie ja auf den die Erde zunächst umgebenden Salzozean beziehen konnte.

An diese vier Weltmeere werden wir im allgemeinen zu denken haben, wenn in den Mantras von Meeren in der Mehrzahl die Rede ist.

6, 50, 13: „Tvaṣṭṛ im Verein mit den Göttern (und ihren) Frauen, der Himmel mit den Göttern, die Erde mit den Meeren³⁾.“

2, 16, 3: „Nicht durch Himmel und Erde ist deine Indramacht zu umfassen, nicht durch die Meere, die Berge, Indra, dein Wagen⁴⁾.“

8, 20, 25 „Welches Heilmittel in der Sindhu, welches in der Asiknī, welches in den Meeren, ihr Maruts mit dem schönen Barhis, welches in den Bergen ist⁵⁾.“

¹⁾ *ayaṃ mahāpaṭhavi mahāsayanam ahoṣi, himavā pabbatarājā bimbohanam ahoṣi, puratthime samudde vāmo hattho ohito ahoṣi, pacchime samudde dakkhiṇo hattho ohito ahoṣi, dakkhiṇe samudde ubho pādā ohitā ahesuṃ.*

²⁾ Auf den Meerbusen von Bengalen geht *pūrvasāgara* natürlich in der späteren Literatur: *pūrvasāgaragāminīm ... gaṅgām* Raghuv. 4, 32.

³⁾ *tvāṣṭā devébhir jānībhiḥ sajōṣā dyaur devébhiḥ prthivī samudraih.*

⁴⁾ *nā kṣaṇībhyaṃ paribhvé ta indriyāṃ nā samudraiḥ pārvatair indra te rāthah.*

⁵⁾ *yāt sindhau yād āsiknyām yāt samudreṣu marutaḥ subarhiṣaḥ | yāt pārvateṣu bheṣajām.*

7, 70, 2: „(Der Gharmatrank,) der euch (ihr Ásvins) über die Meere, die Flüsse hinüberbringt¹⁾.“

9, 80, 1: „Die Meere fassen die ausgepreßten Säfte nicht²⁾.“

AV. 11, 6, 10 „Die Meere, die Flüsse, die Teiche, die sollen uns von der Not befreien³⁾.“

In 6, 72, 3: scheint sogar von vielen Meeren die Rede zu sein: *prāṛṇāmsy airiyatam nadīnām ā samudrāni paprathuh pūrāni*. Allein der Ausdruck ist ebenso auffällig wie die Form *samudrāni*. Es ist die einzige Stelle in der Literatur, wo *samudrá* als Neutrum erscheint. Ich bin daher überzeugt, daß *samudrāni* adjektivisch mit *ārṇāmsi* zu verbinden ist: „Ihr (Indra und Soma) setztet die Fluten der Flüsse in Bewegung, ihr habt die vielen Meeres(fluten) gefüllt⁴⁾. Das *ārṇāmsi samudrāni* hat eine Parallele in *samudrām arṇavām* in 10, 58, 5.

Die vier Weltmeere sind durch keine Schranken voneinander getrennt, und man konnte daher ebensogut von einem Meere wie von vier Meeren sprechen. In den vedischen Liedern ist denn auch von einem *samudrá* in der Einzahl in ganz demselben Zusammenhang die Rede, in dem uns die *samudrá* oder genauer die vier *samudrá* begegnet sind. 10, 47, 2 nennt, wie wir sahen, den

¹⁾ *yó vām samudrān saritāḥ piparī.*

²⁾ *samudrāso nā sāvanāni vivyacuḥ*. Die Stelle ist ausführlich von Oldenberg behandelt. Ohne die Schwierigkeiten zu verkennen, die die Stellung des *nā* bereitet, halte ich doch die oben gegebene Übersetzung für die wahrscheinlichere. Oldenberg will „die Götter“ aus dem zweiten Pāda ergänzen und übersetzen: „die Götter fassen die *sāvana* in sich wie die Meere (die sich ergießenden Ströme).“ Aber die Ergänzungen sind gezwungen, und das Simplex *vya-* bedeutet „fassen“ doch nur im Sinne von „Platz haben“. „Die Götter haben Platz für die *sāvana* wie Meere“ gibt aber keinen befriedigenden Sinn.

³⁾ *samudrá nadyò veśantās té no muñcantv āmhasaḥ*.

⁴⁾ Als „Meere“ faßt Geldner *udadhīn* in 3, 45, 3: *gambhīrān udadhīnir iva krátum puryasi gā iva | prā sugopā yāvasam dhenāvo yāthā hradān kulyā ivāśata*. Er übersetzt: „Du hegest Weisheit, tief wie die Meere, (viel) wie die Kühe. Wie die Milchkühe, die einen guten Hirten haben, zur Weide, wie Kanäle in den See sind sie zu dir gekommen“ [so 2. Aufl.]. Aber *udadhī* wird nur AV. 1, 3, 8 in Verbindung mit *samudrá* von dem die Erde umgebenden Meere gebraucht (*viśitam te vastibīlān samudrāsyodadhēr iva*), ohne Zusatz bezeichnet es in den Mantras noch niemals dieses Meer. In unserer Strophe sind die tiefen Wasserbehälter doch offenbar dasselbe wie die *kulyāḥ*. Der Dichter rühmt von Indra zunächst, er habe in üppiger Fülle Geisteskraft, die tiefen Wasserbehälter, die Kühen gleicht, und erläutert dann die etwas dunklen Worte selbst, indem er hinzufügt, sie sei zu ihm gekommen wie wohlbehütete Kühe zum Weideplatz ziehen, wie Kanäle zu einem Teiche strömen. Die Strophe würde an Deutlichkeit gewonnen haben, wenn er statt *krátum krátūn* gesagt hätte.

Indra *cātuḥsamudraṁ dharūṇaṁ rayīndm*, den „viermeerigen Behälter der Reichtümer“; 10, 5, 1 wird Agni *ékaḥ samudró dharūṇo rayīndm* genannt: „das eine Meer, der Behälter der Reichtümer“. Wie in 6, 50, 13 die Erde mit den Meeren (*prthivī samudrāḥ*) um Hilfe gebeten wird, so wird im folgenden Verse (6, 50, 14) die Erde und das Meer (*prthivī samudrāḥ*) um Erhörung angefleht¹⁾. Dasselbe erdumschlingende Weltmeer ist natürlich auch in ähnlichen Anrufungen gemeint:

7, 35, 13: „Zum Heile sei uns der Gott, der einfüßige Aja, zum Heile uns die Schlange des Grundes, zum Heile das Meer²⁾!“

10, 66, 11: „Das Meer, die Sindhu, der Raum, die Luft, der einfüßige Aja, die donnernde Flut, die Schlange des Grundes höre meine Worte, die Viśve Devas und meine Herren³⁾.“

Für *samudrāḥ* steht *āpaḥ samudrīyaḥ* in 10, 65, 13:

„Die Pāvīravī, der Donner, der einfüßige Aja, der Träger des Himmels, Sindhu, die Wasser des Meeres, die Viśve Devas mögen meine Worte hören, Sarasvatī mitsamt den Liedern (und) der Puramdhi⁴⁾.“

In dem Mantra Kauś. 3, 3 werden die Wasser, das Meer und König Varuṇa zum Opfer gerufen⁵⁾. Auch hier steht *āpaḥ samudrāḥ* wohl im Sinne von *āpaḥ samudrīyaḥ*.

Besonders gern wird *samudrá* gebraucht, um den größtmöglichen Umfang zu bezeichnen:

10, 89, 11: „Über die Nächte ragt Indra hinaus, der Stärker(?), über die Tage, über den Luftraum, über des Meeres Bereich, über die Weite des Windes, über das Ende der Erde, über die Sindhus, über die bewohnten Stätten⁶⁾.“

8, 12, 5: „Genieße dies (Loblied), du Liederfreund; es schwillt wie das Meer; Indra, durch alle Hülften bist du groß geworden⁷⁾.“

¹⁾ *utā nō 'hīr budhnyāḥ śṛṇotv ajā ékapāt prthivī samudrāḥ.*

²⁾ *sām no ajā ékapād devó astu sām nō 'hīr budhnyāḥ sām samudrāḥ.*

³⁾ *samudrāḥ sindhū rájo antárikṣam ajā ékapāt tanayītnūr arṇavāḥ | áhīr budhnyāḥ śṛṇavad vácāṁsi me viśve devāsa utā sūrāyo máma.*

⁴⁾ *pāvīravī tanyatūr ékapād ajó divó dhartā sindhuv āpaḥ samudrīyaḥ | viśve devāsaḥ śṛṇavan vácāṁsi me sárasvatī sahā dhūbhīḥ puramdhyā.*

⁵⁾ *āpaḥ samudro varuṇas ca rājā sampātabhāgān haviṣe juṣantām.*

⁶⁾ *prāktūbhya indrah prā vṛdhó ákabhyaḥ prántárikṣāt prā samudrása dhūśéḥ | prā vātasya práthasaḥ prā jmó antāt prā sindhubhyo ririce prā kṣitībhyaḥ.*

⁷⁾ *imām juṣasva girvaṇaḥ samudrá iva pinvate | indra viśvābhīr ūtibhīr varāksītha.*

1, 8, 7: „Welcher am meisten Soma trinkende Bauch wie das Meer schwillt¹⁾.“

1, 30, 3: „Wenn (die Somatränke) zum kräftigen Rausch zusammen(strömen), so nimmt er (Indra) ja dadurch in seinem Bauche einen Umfang an wie das Meer²⁾.“

In 6, 69, wo Indra-Viṣṇu aufgefordert werden, sich den Bauch mit Soma zu füllen³⁾, werden sie in V. 6 „ein Meer, ein Soma haltendes Gefäß“ genannt⁴⁾.

8, 3, 4: „Dieser (Indra), von tausend Ṛṣis stark gemacht, hat sich wie das Meer ausgebreitet⁵⁾.“

Indra wird auch durch die Lieder wie das Meer:

1, 11, 1: „Den Indra machten alle Lieder wachsen, (so daß er) den Umfang des Meeres (hat)⁶⁾.“

Wie hier, so bezeichnet das Meer wahrscheinlich auch in 10, 58, 5 die äußerste Grenze der Erde: „Wenn dein Geist in die Meeresflut gegangen ist, weit fort, so holen wir ihn dir zurück, hier zu wohnen, zu leben⁷⁾.“ Daß dem Dichter der Gedanke an das Weltmeer vorschwebte, macht V. 11 wahrscheinlich, wo *samudrām arṇavām* durch *pārāḥ parāvataḥ* „die fernsten Fernen“ ersetzt ist; anderseits werden aber in den andern Strophen auch die Wasser, die Pflanzen usw. als Aufenthaltsorte des Geistes genannt. Deutlicher ist AV. 6, 105, 3: „Wie die Strahlen der Sonne schnell fortfliegen⁸⁾, so fliege du, Husten, fort, den Strom des Meeres entlang⁹⁾.“ In ähnlichen Beschwörungen wird das, was beseitigt werden soll, oft zu den fernsten Fernen gewünscht, und so bezeichnet *samudrá* hier sicherlich das ferne Weltmeer. Das ist noch einen Schritt weiter entfernt als der Rand der Erde, den der Husten nach der vorhergehenden Strophe entlang gehen soll¹⁰⁾.

1) *yāḥ kukeṣiḥ somapātamaḥ samudrá iva pīnvate* (auf Indra bezüglich).

2) *sāṃ yān mādāya śuṣmīna enā hy āsyodāre | samudró nā vyāco dadhé.*

3) *somasya dasrā jathāram prnethām*, V. 7.

4) *samudrá sthaḥ kalāśaḥ somadhānaḥ.*

5) *ayām sahāśram ṛṣibhiḥ sāhaskṛtaḥ samudrá iva paprathe.*

6) *īndram viśvā avīrṇḍhan samudrávyacasam gīraḥ.*

7) *yāt te samudrām arṇavām māno jagāma dūrakām | tāt ta ā vartayāmasihā kṣāyāya jīvāse.*

8) Damit soll nur die Schnelligkeit ausgedrückt werden; vgl. V. 2 *yāthā bāṇaḥ śusamśītaḥ parāpātaty āsumāt*, „wie ein gutgeschärfter Pfeil schnell fortfliegt“.

9) *yāthā sūryasya raśmāyaḥ parāpātanty āsumāt | evā tvāṃ kāse prā pata samudrásyānu vikṣarām.*

10) *evā tvāṃ kāse prā pata prthivyā ānu saṇvātām.*

Bisweilen dient *samudrá* auch zum Ausdruck einer gewaltigen Wassermasse; so in der Beschwörung des 'Feuers 10, 142, 7¹⁾: „Dies ist der Sammelplatz der Wasser, die Behausung des Meeres. Schlag einen andern Weg als diesen ein; auf dem geh nach Belieben . . . Dies ist das Haus des Meeres²⁾.“

4. *samudrá* der Indische Ozean

Es ist nun aber nicht zu bestreiten, daß man an zahlreichen Stellen unter dem *samudrá* auch das wirkliche Meer, das die Küsten Indiens bespült, verstehen kann oder muß. Immer wieder wird gesagt, daß die Wasser, die Indra befreite, zum *samudrá* liefen:

1, 32, 2: „Wie brüllende Kühe eilig laufend, gingen die Wasser stracks zum Meere hinab³⁾.“

3, 36, 6: „Als die Ströme, dem Antrieb gemäß (?)⁴⁾, vorwärts eilten, da gingen die Wasser wie auf einer Heerstraße zum Meere⁵⁾.“

6, 30, 4: „Du (Indra) entsandtest die Wasser zum Meere⁶⁾.“

8, 6, 13: „(Indra) trieb die Wasser zum Meere⁷⁾.“

8, 3, 10: „Dies, Indra, ist deine Stierkraft, mit der du die großen Wasser zum Meere entsandtest⁸⁾.“

2, 19, 3: „Der mächtige Indra, der Schlangentöter, trieb die Flut der Wasser zum Meere⁹⁾.“

6, 17, 12: „Du (Indra) triebest die tätigen (Wasser) nach unten zum Meere¹⁰⁾.“

1, 130, 5: „Du, Indra, entsandtest die Flüsse, um nach Wunsch zum Meere zu laufen¹¹⁾.“

Die Vorstellung ist so gewöhnlich, daß der Dichter von 8, 12, 2 sogar von dem Rausche sprechen kann *yénā samudráṁ āvithā*, „mit dem du (Indra) dem Meere halfest¹²⁾.“

1) 10, 142, 7^{a b} auch AV. 6, 106, 2 usw.

2) *apām idāni nyáyanam samudrásya nivésanam | anyāni kṛṇusvetāḥ pánthām téna yāhi vāsāṁ ānu || . . . samudrásya grhā ime.*

3) *vāsrā iva dhenávaḥ syāndamānā āñjaḥ samudráṁ āva jagmur āpāḥ.*

4) Steht *prasavām yāthā* für *yāthāprasavam*?

5) *prā yāt sindhavaḥ prasavām yāthāyann āpāḥ samudráṁ rathyēva jagmuḥ.*

6) *āvāsṛjo apó ācchā samudráṁ.* 7) *apāḥ samudráṁ airayat.*

8) *yénā samudráṁ āsṛjo mahīr apās tād indra vṛṣṇi te śāvāḥ.*

9) *sā mähina indro ārṇo apām prairayat ahihācchā samudráṁ.*

10) *prārdayo nīcīr apāsaḥ samudráṁ.*

11) *tvām vṛthā nadyā indra sártavé 'cchā samudráṁ āsṛjo.*

12) Das Meer ist das gemeinsame Ziel, zu dem die Flüsse, durch Indra befreit, gesondert laufen: *prā jiráyāḥ sisrate sadhryāk prthak* 2, 17, 3.

Das Ziel der reinen lauterer Wasser ist das Meer¹⁾.

Auch in Vergleichen heißt es öfters, daß die Flüsse in den *samudrá* oder zum *samudrá* gehen:

9, 108, 16 *indrasya hárđi somadhānam ā viśa samudrām iva śindhavaḥ*;

1, 190, 7 *sām yān stúbho 'vānayo ná yānti samudrām ná sra-váto ródhacakrāḥ*;

3, 46, 4 *indraṃ sómāsaḥ pradīvi sutāsaḥ samudrāṇ ná sra-vāta ā viśanti*;

6, 19, 5 *sām jagmire pathyā rāyo asmin samudré ná śin-dhavo yādamānāḥ*;

6, 36, 3 *samudrāṇ ná śindhava ukthāśuṣmā uruvyācasam gíra ā viśanti*;

8, 6, 35 *indram ukthāni vūvrdhuḥ samudrām iva śindhavaḥ*;

8, 92, 22 *ā tvā viśantv indavaḥ samudrām iva śindhavaḥ*;

9, 88, 6 *vīthā samudrām śindhavo ná nīcīḥ sutāso abhī kalāśāṃ asrgran*;

9, 107, 9 *samudrāṇ ná samvāraṇāny agman*;

8, 6, 4 *sām asya manyāve viśo viśvā namanta kṛṣṭāyaḥ | samudrāyeva śindhavaḥ*;

8, 44, 25 *agne dhṛtāvratāya te samudrāyeva śindhavaḥ | gíro vāśrāsa irate*;

3, 36, 7; 6, 19, 5 *samudréna* (6, 19, 5 *samudré ná*) *śindhavo yādamānāḥ*;

8, 16, 2 *yāsminn ukthāni rānyanti viśvāni ca śravasyā | apām ávo ná²⁾ samudré*;

1, 71, 7 *agnīm viśvā abhī pīkṣaḥ sacante samudrām ná sra-vātaḥ sap-tá yāhvīḥ³⁾*;

mit Ergänzung von *śindhavaḥ* auch 1, 52, 4: *ā yām pṛṇānti divi sād-mabarhiṣaḥ samudrām ná subhvaḥ svā abhīṣṭayaḥ*, „(Indra), den seine eigenen, im Himmel auf der Streu sitzen-den⁴⁾ kräftigen Hülfen erfüllen wie (die Flüsse) das Meer“;

Indra nimmt die Somatränke infolge seiner Breite auf wie die Meeresflut die Flüsse: 1, 55, 2 *só arnavó ná nadyāḥ samudrīyaḥ prāti grbhṇāti viśritā vārīmabhiḥ*.

¹⁾ *samudrārthā yāḥ śucayaḥ pāvakāś tā āpaḥ* 7, 49, 2.

²⁾ *ávo ná* unverständlich; Oldenberg will *ápo* lesen.

³⁾ Vielleicht geht auf den Vergleich auch 5, 44, 9 *samudrām āsām āva tasthe agrimā*.

⁴⁾ Wörtlich, wie Oldenberg gesehen hat, „deren Streu der Sitz im Himmel ist“.

Dasselbe wird in 3, 33, 2 von Vipās und Śutudrī gesagt, also zwei Flüssen, deren letztes, wenn auch nicht unmittelbares Ziel der Indische Ozean ist¹⁾. Daß *samudrá* hier oder sonst irgendwo den Indus bezeichne, wie Vivien de St. Martin und Zimmer annehmen, läßt sich jedenfalls nicht beweisen. 7, 95, 2 heißt es von der Sarasvatī, daß sie allein von den Flüssen von den Bergen bis zum Meere gehe²⁾. Es mag zunächst dahingestellt sein, welcher Fluß hier unter der Sarasvatī zu verstehen ist; man wird aber Pischel-Geldner zugestehen müssen, daß der *samudrá* hier den Anspruch erheben kann, als das wirkliche Meer betrachtet zu werden. Auch 5, 85, 6, wo es als ein Zauberwerk des Varuṇa gerühmt wird, daß die Flüsse (*avānayaḥ*) den einen *samudrá* nicht mit Wasser füllen, läßt sich für eine gewisse Kunde der R̥sis von dem Meere geltend machen.

Man könnte sich weiter für die Kenntnis des Meeres auf 5, 55, 5 berufen: „Ihr, Maruts, treibt aus dem Meer den Regen herauf und laßt (ihn dann) regnen, ihr Naßreichen³⁾.“ Genauer noch wird der Vorgang in zwei Stellen des AV. geschildert; AV. 4, 15, 5 „Treibt aus dem Meer, ihr Maruts, das Naß . . . möget ihr (es) aufsteigen machen. Des brüllenden naßversehenen großen Stieres blökende (Kühe), die Wasser mögen die Erde erfreuen⁴⁾“; und AV. 4, 27, 4 „Die Wasser bringen sie aus dem Meer zum Himmel hinauf, sie, die (sie) vom Himmel auf die Erde ausgießen. Die Maruts, die, über die Wasser gebietend⁵⁾, dahin gehen, die mögen uns von der Not erlösen⁶⁾.“ In der folgenden Strophe (AV. 4, 27, 5) heißt es noch deutlicher: „die, über die Wasser gebietend, es regnen lassen⁷⁾.“ Dazu stellt sich dann noch der Spruch Kauś. 3, 3, der bei der Wassersprengung vorgeschrieben ist: „Von Indra angewiesen, von Varuṇa angetrieben, mögen sie die Wasser aus dem Meere in den Himmel hinaufbringen; von Indra angewiesen, von Varuṇa angetrieben, mögen sie die Herrlichkeit aus dem Himmel auf die Erde

¹⁾ *īndreṣite prasavām bhikṣamāne ācchā samudrām rathyēva yāthaḥ.*

²⁾ *ēkācetat sārvasvatī nadīnām śúcir yati giribhya ā samudrāt.*

³⁾ *ūd irayathā marutaḥ samudratō yūyām vr̥ṣṭīm varṣayathā puriṣinaḥ.*

⁴⁾ *ūd irayata marutaḥ samudratās tveṣō arkō nābha ūt pātayātha | mahar-ṣabhāsya nādato nābhasvato vāsrā āpaḥ pṛthivīm tarpayantu. — tveṣō arkō* dürfte wohl verderbt sein. *nābhas* ist zwar häufig das *varṣyām nābhaḥ* (5, 83, 3); ich bezweifle aber, daß wir das Recht haben, es im Veda direkt mit „Wolke“ zu übersetzen.

⁵⁾ *īś* mit Instr. so wie *patyate* 3, 54, 15. Vgl. Delbrück, Altind. Syntax 133, Vergl. Syntax 248f.

⁶⁾ *apāḥ samudrād divam ūd vahanti divās pṛthivīm abhi yē srjānti | yē adbhir īśānā marūtas cāranti té no muñcantv āmhasaḥ.*

⁷⁾ *yē adbhir īśānā marūto varṣāyanti.*

herbeibringen¹⁾“. Das *úd* von *úd irayata* oder *irayathā*, *ít pātayātha*, *úd vahanti* macht es zweifellos, daß man sich den Samudra, aus dem das Wasser gehoben wird, als etwas unten befindliches, also als den irdischen Ozean zu denken hat, und spätere Zeugnisse bestätigen das. Die spätere Kosmologie kennt ein System von sieben Winden, das Mbh. 12, 328 ausführlich dargestellt wird²⁾. Der dritte dieser Winde ist der Udvaha, von dessen Tätigkeit es V. 39f. heißt: „Der Wind, der aus den vier Meeren das Wasser an sich nimmt, und nachdem er das Wasser heraufgenommen hat, es den Wolken im Luftraum gibt; der, wenn er die Wolken mit Wasser versehen hat, sie dem Parjanya übergibt, das ist der dritte stärkste Wind, Udvaha mit Namen³⁾“. Der Unterschied zwischen der vedischen und der mittelalterlichen Anschauung ist rein äußerlich und nur eine Folge der späteren Systematisierung. Die Tätigkeit, die im Veda den Maruts im allgemeinen zugeschrieben wird (*úd vahanti*), ist hier auf den einen Udvaha beschränkt. Im übrigen haben jene sieben Winde sogar im Mbh. noch ihren mythologischen Charakter bewahrt; V. 53 werden sie die Söhne der Aditi, *aditeḥ putrā mārutāḥ*, genannt.

Aus diesen Vorstellungen heraus wird auch der Anfang des großen Regenliedes, AV. 4, 15, 1, klar: „Zusammen aufsteigen sollen die mit Naß versehenen Himmelsgegenden; die Wolken, vom Winde getrieben, sollen zusammenkommen⁴⁾“. Die Strophe beschreibt die Vorgänge genau in der zeitlichen Reihenfolge; die „mit Naß versehenen Himmelsgegenden“ stehen hier für die „Ozeane in den vier Himmelsgegenden“. Auch hier bietet sich sofort die Analogie aus späterer Zeit dar. Wie in der vedischen Strophe auf das *śamútpatantu* das *sám yantu* folgt, so folgt in dem erwähnten

¹⁾ *indrapraśiṣṭā varuṇaprasūtā āpah śamudrād divam ud vahantu | indrapraśiṣṭā varuṇaprasūtā divas pṛthivyāḥ śrīyam ā vahantu*. — Statt *pṛthivyāḥ* ist offenbar *pṛthivyām* zu lesen.

²⁾ Die Namenliste auch Hariv. 12787f.

³⁾ *yaś caturbhyah śamudrebhyo vāyur dhārayate jalam
uddhṛtyādadata cāpo jīmūtebhyo 'mbare 'nīlāḥ
yo 'dbhiḥ śamyojya jīmūtān parjanyaṁ prayacchati
udvaho nāma bahiṣṭhas tṛtīyaḥ sa sadāgatiḥ*

Ich habe übersetzt, als ob *uddhṛtya dadate* dastünde. Der Lesart *uddhṛtyādadata*, die aber in allen Ausgaben steht, vermag ich keinen Sinn abzugewinnen.

⁴⁾ *śamútpatantu pradīśo nābhasvatīḥ sám abhrāṇi vātaḥjūtāni yantu*. Die zweite Hälfte der Strophe ist mit der zweiten Hälfte der vorher angeführten Str. 5 identisch.

Windsystem auf den Udvaha als vierter Wind der Saṃvaha¹⁾: „Durch den vielfach zusammengeführt die Sonderwolken geballte Wolken werden, die Anstalten machen, den Regen zu entsenden; durch den zusammengeballt und bewegt sie ‚Brüller der Brüllenden‘ und zur Erhaltung zusammengekommen ‚Regner‘ werden, das ist der vierte Wind, Saṃvaha mit Namen, der die Berge zerschmettert.“

Nun hat Hillebrandt gewiß recht, wenn er die Zeit, in der die Maruts tätig sind, als die Periode des Südwestmonsuns bestimmt, wenn die Wolkenmassen vom Indusdelta nach Nordosten getrieben werden, bis sie sich an den Vorbergen des Himālaya entladen. Mit dem *samudrā* könnte hier also sehr wohl das Arabische Meer gemeint sein. Allzu sicher dürfen wir dessen allerdings nicht sein. Gerade die aus dem Epos angeführten Stellen zeigen, wie eng sich im indischen Denken Realitäten mit mythischen Vorstellungen verschlingen; hier sind es ja gerade wieder die vier mythischen Weltozeane, aus denen der Udvaha-Wind das Naß emporhebt.

Eine feste Linie zwischen dem mythischen Weltozean und dem wirklichen Meere läßt sich überhaupt nicht ziehen, weil der Inder niemals zwischen den beiden geschieden hat wie etwa der homerische Grieche den *Ὠκεανός* von dem *πόντος, πέλαγος, ἄλς, θάλαττα* unterscheidet, sondern stets den indischen Ozean als einen Teil des mythischen Weltozeans angesehen hat. Man braucht, um sich davon zu überzeugen, nur die prachtvolle Schilderung des Meeres im dreizehnten Gesang des Raghuvamśa zu lesen. Gewiß, das Meer, das Rāma der Sītā zeigt, ist der Indische Ozean; es ist zugleich aber auch das mythische Weltmeer, auf dem Puruṣa am Ende der Zeit schlafend liegt, in das sich die Berge vor Indras Donnerkeil flüchten und aus dem der Ureber die Erde heraushob. Müssen wir diese Mischung von Realität und Mythos für den klassischen Dichter anerkennen, so werden wir sie erst recht für die rgvedischen Ṛṣis annehmen müssen. Mögen sie immerhin eine Kunde von dem Indischen Ozean gehabt haben; mit eigenen Augen wird kaum einer von ihnen das Meer gesehen haben, das mehr als tausend Kilometer von dem eigentlichen Schauplatz der Lieder entfernt liegt. Was die Ṛṣis von dem Meere zu sagen haben, ist herzlich wenig,

¹⁾ V. 41ff.:

samuhyamānā bahudhā yena nītāḥ prthagghanāḥ |
varṣamokṣakṛtārambhās te bhavanti ghanā ghanāḥ ||
saṃhatā yena cāviddhā bhavanti nadatām nadāḥ |
rakṣanārthāya sambhūtā meghatvam upayānti ca . . .
caturthaḥ saṃvaho nāma vāyuh sa girimardanaḥ ||

und das Wenige so farblos, daß Zimmer gewiß recht hat, wenn er ihnen eine auf eigene Anschauung gegründete Kenntnis des Meeres abspricht. Der *samudrá* ist tief¹⁾, er ist feucht²⁾; er bietet keinen Halt, keine Stelle zum Stehen oder Anfassen³⁾; er ist in Bewegung ebenso wie der Wind und der Wald⁴⁾. Das ist alles. Nirgends wird, wie schon Zimmer bemerkt hat, die auffallende Erscheinung von Ebbe und Flut erwähnt, nirgends, wie wir hinzufügen können, die Salzigkeit des Meeres, und doch sind das gerade Dinge, deren Ausführung wir erwarten sollten, wo von den Wunderwerken dieses oder jenes Gottes die Rede ist.

Ganz unhaltbar aber erscheint mir, was man seit Wilson zum Beweise einer Seeschifffahrt und eines Seehandels in ṛgvedischer Zeit angeführt hat. In einem Uṣasliede heißt es (1, 48, 3): „Aufgeleuchtet ist die Uṣas, und sie wird auch jetzt aufleuchten, die Göttin, die Wagen in Bewegung setzend, die sich an ihre Herfahrten halten⁵⁾ wie die Preis Erstrebenden im Meere⁶⁾.“ Sāyaṇa sieht in den Wagen die Wagen, die auf Erden am Morgen in Bewegung gesetzt werden⁷⁾. Die *śravasyávaḥ* sind nach ihm diejenigen, die nach Geldgewinn verlangend im Meere die Schiffe in Bewegung setzen⁸⁾.

Mit Ausnahme von Caland-Henry⁹⁾, deren Auffassung der Strophe mir unmöglich zu sein scheint, haben sich alle Übersetzer Sāyaṇa angeschlossen. Ludwig meint, daß der Vergleich auf die Schiffer gehe, die des Nachts still gelegen haben oder mit gerefften Segeln gefahren sind; Geldner übersetzt die zweite Hälfte: „die auf ihr Kommen gewartet haben wie die auf Ruhmestaten ausgehenden (Seefahrer) auf die Meeresflut.“ Er hält es für möglich, daß *samudré* prägnant im Sinne des späteren *samudravelāyām* stünde: „Dann wäre der Parallelismus vollständig, denn die Flutzeit ist für

¹⁾ 7, 33, 8 *samudrásyeva mahimā gabhīrah*.

²⁾ 1, 116, 4 *samudrásya . . . ādrásya*.

³⁾ 1, 116, 5 *anārambhané . . . anāsthāné agrabhané samudré*.

⁴⁾ 5, 78, 8 *yāthā vāto yāthā vānam yāthā samudrá éjati*. Im AV. (6, 142, 2) wird gewünscht, daß die Gerste „unerschöpflich“ sein möge wie der Ozean (*samudrá ivaidhy ākṣitah*).

⁵⁾ Ludwig vergleicht 9, 35, 6 *vīśvo yāsya vrāte jāno dādharma*. Der Sinn scheint zu sein: die auf ihr Kommen warten.

⁶⁾ *uvāsoṣā ucchāc ca nū devī jīrā rāthānām | yé asyā ācāraṇeṣu dadhriré samudré ná śravasyávaḥ*.

⁷⁾ *uṣāhkalē hi rathāḥ preryante*.

⁸⁾ *śravasyavo dhanakāmāḥ samudre na yathā samudramadhye nāvaḥ sajjīkṛtya prarayanāṁ tadvat*.

⁹⁾ L'Agniṣṭoma, p. 444.

den Seefahrer dasselbe, wie für Wagenfahrer der Morgen, das Signal zur Ausfahrt.“ Es ist mir einigermaßen zweifelhaft, ob für die altindische Schifffahrt, die doch sicherlich keine tiefgehenden Ozeanfahrer kannte, die Beobachtung der Gezeiten eine Rolle spielte, allein davon ganz abgesehen glaube ich gar nicht, daß in dem Vergleich von Seefahrern die Rede ist. *śravyā* erscheint als Beiwort nicht nur von Personen, sondern auch von Strömen, Rennpferden und Wagen¹⁾. Ebenso wird *śravyā* und *śravyā* in Verbindung mit Rossen und Wagen gebraucht²⁾. Nun werden wir später sehen, daß die *Uṣas* ihre Fahrt aus dem himmlischen Meer antritt; nach V. 7 desselben Liedes kommt sie mit hundert Wagen³⁾. Ich möchte daher *samudrā na śravyāvah* auf die Wagen beziehen, die in dem himmlischen Meere genau so auf den Beginn der Fahrt der *Uṣas* warten wie die Wagen der Menschen auf der Erde.

Ebensowenig kann 1, 56. 2 beweisen, wo von Indra gesagt wird: *tām gūrtāyo nemannīṣaḥ pārīṇasaḥ samudrām nā samcārane sanīṣyāvah*. Nach Graßmann kommen die Loblieder zu Indra zusammen „wie Gewinnstüchtige zum Meere, wenn sie zusammenfahren“, nach Zimmer „wie Beutelustige beim Befahren des Samudra“, nach Geldner sollen sie sich ihm zuwenden „wie die Gewinnsuchenden auf ihrer Fahrt dem Meere“. Ludwig verbindet *pārīṇasaḥ* mit *samudrām*; die Preislieder sind „der Fülle Meer gleichsam bei seiner Erreichung zu gewinnen begierig“, eine meines Erachtens unmögliche Konstruktion. Das *sam* von *samcārane* scheint mir deutlich darauf hinzuweisen, daß von einem Zusammenkommen oder Zusammenfließen die Rede ist. Nun wird von den Göttern öfter gesagt, daß die Lieder bei ihnen zusammenströmen wie die Flüsse im Meer⁴⁾. Wenn in unserer Strophe in dem Vergleiche von einem Zusammenkommen in Verbindung mit dem Meere gesprochen wird, so liegt es doch am nächsten, daß auch hier die an Indra gerichteten

¹⁾ 1, 125, 4 *śravyāvo ghṛtāsyā dhārāḥ*; 9, 10, 1; 9, 66, 10 *ārvanto nā śravyāvah*; 9, 87, 5 *śravyāvo nā prtanāḥ ātyāḥ*; 5, 56, 8 *rātham nū mārutam vāyām śravyām ā huṣāmahe*.

²⁾ 9, 96, 16 *abhi vājam sāptir iva śravyābhi vāyām abhi gā deva soma*; 6, 46, 13 *yād indra sārga ārvataś codāyāse . . . śyenām iva śravyatāḥ*; 5, 37, 3 *āsyā śravyād rātha ā ca ghoṣāt*.

³⁾ *śatām rāthebhiḥ subhāgoṣā iyām vi yāty abhi mānuṣān*.

⁴⁾ 1, 190, 7 von Brhaspati: *sām yām stūbho vānayo nā yānti samudrām nā śravāto ródhacakrāḥ*; 8, 44, 25 von Agni: *āgne dhṛtāvratāya te samudrāyeva sindhavaḥ | giro vāśrāsa īrate*; 6, 36, 3 von Indra: *samudrām nā sindhava ukthāśuṣmā uruvyācasam gira ā viśanti*.

Lieder mit Flüssen verglichen sind, die im Meer zusammenkommen. Daß in dem Vergleiche „die Flüsse“ als Subjekt ergänzt werden kann, zeigt 1, 52, 4: „den die eigenen mächtigen Hüfen, die im Himmel auf dem Barhis sitzen, erfüllen wie (die Flüsse) das Meer¹⁾.“ Und daß die Lieder *sanīṣyāvaḥ* genannt werden können, bedarf kaum des Beweises. 8, 92, 15 wird die personifizierte *sanīṣṭhā dhīḥ*, 10, 7, 4 werden die *dhīyaḥ sánutrīḥ* erwähnt. Ich möchte daher die Strophe übersetzen: „Zu ihm (sollen) die Loblieder (zusammenkommen), unter Leitung strebend (?), vollzählig²⁾, nach Gewinn verlangend, wie (die Flüsse) beim Zusammenströmen zum Meer.“

Der Pāda 1, 56, 2^b erscheint noch einmal in 4, 55, 6³⁾. Das Lied ist, wie Geldner bemerkt, vielfach aus andern zusammengestoppelt, und da der Pāda sich hier im Metrum abhebt, hat schon Oldenberg die Vermutung ausgesprochen, daß er aus 1, 56, 2 übernommen ist. Geldner übersetzt die Strophe: „Nun soll (der Sänger euch), ihr beiden Welten nebst dem Ahi budhnya preisen, ihr beiden Götinnen mit den lieben Wassergottheiten. Wie die Gewinnsüchtigen auf gemeinsamer Fahrt das Meer, so haben sie die Flüsse, die wie der heiße Trank brodeln, entdeckt.“ Geldner meint, die zweite Hälfte der Strophe beziehe sich wohl auf das Vordringen der Arier durch das Fünfstromland. Es mag dahingestellt sein, wie weit auf dieses historische Ereignis in den von Geldner angeführten Stellen Bezug genommen wird; daß *āpa vran* in diesem Sinne von der „Entdeckung“ der Flüsse wie des Meeres gebraucht sein sollte, halte ich für ausgeschlossen. Auch glaube ich nicht, daß der Dichter die Flüsse „wie der heiße Trank brodelnd“ hätte nennen können, und schließlich vermisze ich bei der Geldnerschen Auffassung jeden Gedankenzusammenhang zwischen der ersten und der zweiten Hälfte der Strophe. Bedenkt man, daß in der ersten Hälfte zu einem Preise der beiden Welten in Verbindung mit den Wassergottheiten aufgefordert wird (*stuvītā*), so wird es doch wahrscheinlich, daß in der zweiten Hälfte ein Beispiel für den Erfolg eines solchen *stōma* gegeben wird, daß also *samudrām nā samcārane sanīṣyāvaḥ* sich ebenso wie in 1, 56, 2 auf die Lieder bezieht. Wenn es dann

¹⁾ *ā yām prānti divi sādmarbarhiṣaḥ samudrām nā subhvāḥ svā abhīṣṭayaḥ.*

²⁾ Geldner fragt, ob *nemann iṣaḥ* zu trennen sei; *neman* zu *nam* wie *neśat* zu *naś*. Dann wäre zu übersetzen: „die Loblieder, die vollzähligen Labungen sollen sich ihm zuwenden“.

³⁾ *nā rodasī āhinā budhnyēna stuvītā devī āpyebhir iṣṭaiḥ | samudrām nā samcārane sanīṣyāvo gharmāsvaraso nadyō āpa vran.*

von den Liedern heißt, daß sie *nadyò ápa vran*, so wird der Sinn der Worte doch ein ähnlicher sein wie in 4, 2, 16, wo von den Lieder vortragenden Ahnen (*pitáraḥ . . . ukthaśāsaḥ*) gesagt wird: *kṣāmā bhindānto aruṇīr ápa vran*, „den Boden spaltend deckten sie die Rötlichen auf“. Das bezieht sich allerdings auf die Aufdeckung der Kühe oder der Morgenröten, aber auch im Valamythos wird ein paar Mal von der Befreiung der Wasser und der Flüsse durch die Uśij gesprochen, am deutlichsten in 7, 90, 4: „Die Uśij öffneten sogar die Rinderhöhle; ihre Wasser fließen von alters her¹⁾.“ Die Aufdeckung erfolgte, wie wir später sehen werden, durch Lieder in Verbindung mit Opfern. Ich halte es daher für das Wahrscheinlichste, daß in unserer Strophe *gharmásvarasaḥ* auf die das Gharma-Opfer begleitenden Lieder geht. Was die zweite Hälfte der Strophe besagen will, scheint danach zu sein: „Die beim Gharma ertönenden (Preislieder) haben, nach Gewinn verlangend, die Flüsse aufgedeckt, (zu ihnen hinströmend) wie (die Ströme) beim Zusammenströmen zum Meer (hinströmen).“

Ganz anders geartet ist die Stelle, auf die sich Bühler zum Beweise des Bestehens einer Schifffahrt auf dem Indischen Ozean in der ältesten vedischen Zeit beruft. In 1, 116, 5, einer der zahlreichen Stellen, wo auf die Errettung des Bhujyu durch die Áśvins angespielt wird, heißt es, daß sie ihn heimfuhren, nachdem er *śatāritrāṃ nāvam* bestiegen hatte, die „hundertrudrige Galeere“, wie Bühler übersetzt. Hätten die ṛgvedischen Inder wirklich Schiffe mit hundert Rudern gekannt, so würde das Seeschiffahrt, wenn auch nicht beweisen, so doch immerhin wahrscheinlich machen. Aber wir dürfen doch nicht außer Acht lassen, daß dieses Schiff ein Zauberschiff ist. In demselben Liede heißt es V. 3, daß die Áśvins ihren Schützling auf beseelten, im Luftraum schwimmenden, vom Wasser sich fernhaltenden Schiffen fuhren²⁾; gleich darauf, V. 4, fahren sie ihn auf drei beflügelten Wagen mit hundert Füßen und sechs Rossen³⁾. Ich vermag zwischen diesen Vehikeln keinen Unterschied zu erkennen. Wer auf Grund von V. 5 behauptet, daß die ṛgvedischen Inder „hundertrudrige Galeeren“ bauten, der muß auf Grund von V. 3 und 4 auch annehmen, daß sie hundertfüßige

¹⁾ *gávyaṃ cid ūrvām uśijo vi vavrus tēṣām ānu pradivāḥ sasrur āpaḥ*. — Genauerer über die Vermischung des Vṛtra- und des Vala-Mythos später.

²⁾ *naubhīr ātmanvātībhīr antarikṣapriḍbhīr āpodakābhīḥ*. Ähnlich wird das Fahrzeug in 1, 182, 5 ein beseeltes, mit Flügeln versehenes Boot (*plavām ātmanvānīam pakṣīṇam*) genannt.

³⁾ *tribhī rāthaiḥ śatāpadbhīḥ śālaśvaiḥ*.

Wagen konstruierten und Luftschiffe modernsten Typs obendrein. Daß außerdem alles, was wir über den Schauplatz der Errettung erfahren, dagegen spricht, daß es der Indische Ozean war — etwas, was Bühler als „natürlich“ ansieht — soll nachher gezeigt werden. Ob man wirklich auf Grund dieses Materiales das Recht hat, von Seeschifffahrt und Seehandel in ṛgvedischer Zeit zu sprechen, dürfte wohl manchem gleich mir recht zweifelhaft erscheinen¹⁾.

5. Der Himmelsozean

Nun ist aber die Bedeutung von *samudrá* mit der Feststellung, daß es das die Erde umfließende Meer oder das Meer an Indiens Küsten ist, nicht erschöpft. In 7, 6, 7 ist von zwei Meeren die Rede, die nicht zu dem System der vier Meere gehören können: „Der Gott Vaiśvānara hat die auf dem Boden ruhenden Schätze beim Aufgang der Sonne an sich genommen, aus dem diesseitigen Meer, aus dem jenseitigen hat Agni (sie) genommen, aus dem Himmel (und) aus der Erde²⁾.“ *āvāra* und *pāra* sind hier offenbar als „der obere“ und „der untere“ zu verstehen wie in 1, 164, 17.18, wo *avāḥ páreṇa parā endāvareṇa* „unterhalb des jenseitigen, jenseits dieses unteren“ die Grenze zwischen dem himmlischen und dem irdischen Weltraum bezeichnet, oder in MS. 1, 3, 5; KS. 4, 1; TS. 1, 4, 3, 1; VS. 7, 5 *sajoṣā devair* (VS. *sajūr devebhīr*) *avaraiḥ paraiś ca*, „vereint mit den unteren und den oberen, d.h. den auf der Erde und im Himmel weilenden Göttern“. Sonst wird von dem „beiderseitigen Gut“ gesprochen, über das Agni oder Indra verfügt³⁾; in 10, 120, 7 wird Indra gerühmt: „Dies diesseitige und jenseitige (Gut) legst du nieder in dem Hause, in dem du mit (deiner) Hilfe hilfreich bist⁴⁾.“ Das beiderseitige, das diesseitige und das jenseitige, Gut sind die Schätze der ganzen Welt; die gleichen sind in unserer Strophe als die Schätze aus dem oberen und dem unteren

¹⁾ Vivien de Saint Martin, *Étude sur la géographie du Vēda*, p. 10ff.; Ludwig, *Die Nachrichten des Ṛg- und Atharvaveda*, S. 20ff.; Lassen, *Indische Altertumskunde* I² 650ff.; M. Müller, *Rig-Veda-Sanhita* I, p. 44ff.; Zimmer, *Altindisches Leben*, S. 21ff.; Pischel-Geldner, *Ved. Studien* I, S. XXIII; Bühler, *Indische Paläographie*, S. 17f.

²⁾ *ā devō dade budhnyā vāsūni vaiśvānarā údātā sáryasya | ā samudrād āvarāt ā párasmād āgnīr dade divā ā prthivyāḥ.*

³⁾ 2, 9, 5 *ubhāyaṃ te nā kṣiyate vasavyām*; 6, 19, 10 *ikṣe hi vāsva ubhāyasya rājan.*

⁴⁾ *nī tād dadhiṣe varam páraṃ ca yásminn dvithāvasā duroṇé.* — In AV. 5, 2, 6 ist *āvaram páraṃ ca* durch *āvare páre ca* ersetzt, was wohl von dem geringeren und dem besseren Meer zu verstehen ist.

Meer, aus Himmel und Erde bezeichnet. Zu dem vollständigen Weltbild gehört also auch das obere, d. h. das himmlische Meer.

Deutlich tritt die Vorstellung von dem himmlischen Meer in AV. 11, 3, 20 zutage, wo von der mystischen Reisschüssel gesagt wird: „in die das Meer, der Himmel, die Erde, die drei, eines unter dem andern, gesetzt sind¹⁾.“ Von dem Meer im Himmel wird in 1, 159, 4 gesprochen, wo die kosmogonische Tätigkeit der Säger der Vorzeit geschildert wird: „Immer neuen Faden spannen die glänzenden Seher im Himmel inmitten des Meeres aus²⁾.“ — Beim Brahmodya, das zwischen dem Adhvaryu und dem Hotr beim Ásvamedha stattfindet, lautet nach Áś. Śr. 10, 9, 2 eine Frage: „Welcher Teich ist dem Meere gleich?“ Und die Antwort lautet: „Der Himmel ist ein Teich, der dem Meere gleicht³⁾.“

AV. 1, 13 ist an eine Göttin gerichtet, der Blitz, Donner und ein Stein (*ásman*), den sie auf den Unfrommen schleudert, zugeteilt werden (V. 1). Von ihr wird in V. 3 gesagt: „Wir kennen deine höchste Stätte, die verborgen ist. In das Meer bist du niedergetaucht als Nabel⁴⁾.“ Sāyaṇa bemerkt seiner Gewohnheit gemäß zu *sa-mudrá*: *antarikṣanāmatat*, und Whitney übersetzt es durch „[cloud]-ocean“; die verborgene, höchste Stätte ist aber auch hier das unsichtbare himmlische Meer⁵⁾.

Eine andere Bezeichnung des himmlischen Meeres ist „die Flut des Himmels“: 3, 22, 3 „Agni, du gehst zu der Flut des Himmels⁶⁾“; 8, 26, 17 „Wenn ihr euch dort an des Himmels Flut oder im Hause der Labung berauschet, höret mich, ihr unsterblichen (Ásvins)⁷⁾.“ Die Strophe ist eine Parallele zu 8, 10, 1, die beweist, daß dort mit dem *samudrá* nur das himmlische Meer gemeint sein kann: „wenn ihr im *dīrgháprasadman* oder wenn ihr dort im Lichtraum des Himmels oder wenn ihr in dem über dem Meer hergerichteten Hause seid, kommt von dort her, ihr Ásvins⁸⁾.“

¹⁾ *yásnint samudró dyaúr bhūmis tráyo 'varaparāṃ śritāḥ.*

²⁾ *nāvyaṃnavyaṃ tāntum ā tanvate divi samudré antāḥ kavāyaḥ sudītāyaḥ.*
— Daß *samudrá* das himmlische Meer in 7, 88, 3 ist, wird später gezeigt werden.

³⁾ *kim samudrasamaṃ saraḥ? dyauḥ samudrasamaṃ saraḥ.*

⁴⁾ *vidmā te dhāma paramāṃ gūhā yāt samudré antār nihitāsi nābhīḥ.*

⁵⁾ Ein himmlisches Meer ist auch das Meer, an oder auf dessen Höhe Indra weilt (8, 12, 17; 8, 34, 13; 8, 97, 5). Wir werden darauf später zurückkommen.

⁶⁾ *āgne divó arṇam ācchā jigāsi.*

⁷⁾ *yád adó divó arṇavā isó vā mādatho grhé śrutām in me amartyā.*

⁸⁾ *yāt śhó dīrgháprasadmanī yád vādó rocané divāḥ | yád vā samudré ádhy ákrte grhé 'ta ā yātam áśvinā.*

Gelegentlich wird auch *salilā* zur Bezeichnung der Himmelsflut gebraucht. 7, 49, 1 wird von den Wassern der Flüsse, die aus den Himmelsfluten stammen, gesagt: „Sie, deren Oberster das Meer ist, gehen sich läuternd aus der Mitte der Flut, ohne zu rasten¹⁾.“ Hier hat offenbar das Danebenstehen von *samudrā* dazu geführt, für das himmlische Meer einen andern Ausdruck zu wählen. Im RV. steht *salilā* noch einmal in diesem Sinne in 1, 164, 41: „Die Büffelkuh hat gebrüllt, Fluten schaffend, einfüßig, zweifüßig, vierfüßig, achtfüßig, neunfüßig geworden, tausendsilbig im höchsten Himmel²⁾.“ Auf dem Rücken der Flut — *salilāsya prsthē* — ist der unerschöpfliche Quell, den die Väter verehren, AV. 18, 4, 36. AV. 18, 3, 8 wird der Verstorbene aufgefordert: „Steh auf! geh fort! laufe fort! mache dir eine Wohnung in der Flut als (deinem) Sitze³⁾.“ Bisweilen wird *salilā* dem *samudrā* hinzugefügt, so in einem Mantra, mit dem bei Baudhāyana die Väter beim Śrāddha eingeladen werden⁴⁾: „Zu mir sollen die Väter auf den Götterpfaden kommen von der himmlischen Meeresflut⁵⁾.“ Auch AV. 4, 15, 11 wird der Regen spendende Prajāpati „von der Meeresflut die Wasser entsendend⁶⁾“ genannt⁷⁾.

Von einem oberen Meere ist auch die Rede in dem Liede, in dem die Regengewinnung des Devāpi geschildert wird, 10, 98, 5. 6⁸⁾: „Der Sohn des Ṛṣiṣeṇa, der Ṛṣi, zum Hotṛ-Werke sich nieder-setzend, Devāpi, der sich auf das Wohlwollen der Götter verstand,

¹⁾ *samudrājyesthāḥ salilāsya mādhyāt punānā yanty āniviśamānāḥ.*

²⁾ *gaurīr mimāya salilāni tākṣaty ēkapādī dvipādī sā cātuspadī | aṣṭāpadī nāvapadī babhūvūṣī sahāsrākṣarā paramē vyōman.*

³⁾ *ūt tiṣṭha prēhi prā dravaūkaḥ kṛṇuṣva salilē sadhāsthe.* — Andere Stellen, wo *salilā* das Himmelsmeer ist, in dem sich Sonne und Mond bewegen, werden später besprochen werden. Im ŚBr. wird *salila* auch ein paarmal für den die Erde umgebenden Ozean gebraucht: ŚBr. 3, 6, 2, 4 *asya salilasya pāre 'śvāḥ śveta sthānau sevate*; 13, 7, 1, 15 *upamañkṣyati syā salilasya madhye* (= Ait. Br. 8, 21, 10, mit Var. ŚŚ. 16, 16, 3). Bildlich ist *salilā* in AV. 17, 1, 29 gebraucht: *mā mā prāpad pāpmā mōtā mṛtyūr antār dadhe 'hām salilēna vācāḥ*, „Möge nicht Übel mich erreichen noch der Tod; mit einem Meer der Rede sperre ich (sie) ab“; vgl. 10, 18, 4 *antār mṛtyūṇi dadhatām pārvatena*.

⁴⁾ Caland, Ahnenkult, S. 259.

⁵⁾ *ā mā gantu pītaro devayānān samudrāt salilāt suvargāt.*

⁶⁾ *salilād ā samudrād āpa vṛāyan.*

⁷⁾ Genauerer später.

⁸⁾ *ārṣiṣeṇo hotṛām ṛṣir niṣṭān devāpir devasumatīm cikivān | sā ūttarasmād ādharām samudrām apō divyā asṛjād varṣyā abhī || asmīn samudrē ādhy ūttarasmīn āpo devébhir nṛtā atīṣṭhan | tā adravann ārṣiṣeṇena sṛṣṭā devāpinā prēṣitā mṛkṣṇāṣu.*

der ließ aus dem oberen zum unteren Meere die himmlischen Regenwasser los. In diesem oberen Meere¹⁾ standen die Wasser, von den Göttern zurückgehalten. Die liefen, losgelassen von dem Sohne des R̥ṣiṣeṇa, entsandt von Devāpi in die (oder auf die) *m̥kṣīṇī*²⁾.“ Dazu gehört noch aus dem an Agni gerichteten Schlußgebet V. 12³⁾: „Aus diesem Meer des hohen Himmels⁴⁾ entsende uns hierher die Fülle der Wasser.“ Unter dem *uttara samudrā* versteht Sāyaṇa das Luftmeer⁵⁾. Die Erklärung beruht auf Nigh. 1, 3, wo *samudrāḥ* unter den *antarikṣanāmāni* aufgeführt wird. Sie ist dann vielfach auch von modernen Erklärern angenommen worden; auch sie sprechen von einem Luft- oder Wolkenmeer. Damit wird in die vedischen Lieder eine rationalistische Anschauung hineingetragen, die den Dichtern fremd war. Von einem Wolkenmeer wissen sie nichts. Wenn in 6, 58, 3 die Schiffe des Pūṣan genannt werden „deine Schiffe, o Pūṣan, die im Meere, die goldenen, die im Luftraum dahingehen⁶⁾“, so beweist das keineswegs, daß *samudrā* hier das Luftmeer ist. Pūṣans Schiffe sind besonderer Art; sie fahren sowohl im Meere wie im Luftraum⁷⁾. Ebensolche Schiffe benutzen die Aśvins nach 1, 116, 3 bei der Rettung des Bhujyu: „Ihr führt ihn auf beseelten Schiffen, die im Luftraum schwimmen, sich fern

1) Sāyaṇa sucht in *asmin* und *uttarasmin* einen Gegensatz: *asmin pārthive samudre pūraṇīye satī* — *uttarasmin samudre 'ntarikṣākhye*. Aber diese Auffassung ist mit dem klaren Wortlaut von V. 5 unvereinbar. An der Verbindung von *asmin* mit *samudrē uttarasmin* braucht man keinen Anstoß zu nehmen. Wie *idam* wiederholt mit *div* verbunden wird (*divó asyá pátim* 9, 89, 3; *varṣāyan dyām utémām* 9, 96, 3; *prthivīm dyām utémām* 3, 32, 8; 3, 34, 8; 10, 88, 3; 10, 121, 1) oder mit *padá paramá*, worunter nur der Himmel verstanden werden kann (*asmin padé paramé* 2, 35, 14), so konnte man es natürlich auch auf das Himmelsmeer anwenden.

2) *m̥kṣīṇī* ist *ṁ. lev. Sāyaṇa: parim̥ṣṭāsu sthaliṣu*; Roth: Sturzbäche; Graßmann: dürre Felder (Ü.); Gewitterwolken (W.); Ludwig: klaffende Spalten; Sieg, Sagenstoffe, S. 141: ausgedörrte Gefilde; Geldner: geborstene Fluren.

3) *asmāt samudrād brhātó divó no 'pām blūmānam ūpa naḥ srjehá*.

4) Oder: „aus diesem hohen Meer des Himmels“. Ludwig und Sieg fassen *brhātó divāḥ* als Ablativ und koordinieren es mit *asmāt samudrāt*.

5) *uparī vartamānād antarikṣākhyāt samudrāt*. — Während im Veda scharf zwischen *div* und *antarikṣa* geschieden wird, besteht für Sāyaṇa diese Unterscheidung nicht mehr. In 9, 64, 8 erklärt er *divāḥ* durch *antarikṣāt*; in 9, 110, 3 läßt er die Sonne im Luftraum sein: *tvam . . . payasa udakasya . . . vidhāraka 'ntarikṣe . . . sūryam ajijano hi*.

6) *yās te pūṣan nāvo antāḥ samudrē hiraṇyáyīr antarikṣe cāranti*.

7) Das wird mit den beiden Erscheinungsformen Pūṣans zusammenhängen, von denen in V. 1 gesprochen wird. Auf das Meer, das Pūṣan befährt, werden wir zurückkommen.

haltend vom Wasser¹⁾.“ Wenn AV. 13, 3, 22 von Rohita gesagt wird: *vi yá aríṇot prthivīm jāyamāna á samudrām ádadhāt antárikṣe*, so scheint der Sinn zu sein: „Der bei seiner Geburt die Erde aufdeckte, das Meer auf den Luftraum setzte²⁾.“ Ein Wolkenmeer kann auch diese Äußerung nicht erweisen.

Von Wolken ist in den vedischen Liedern überhaupt nicht allzu häufig die Rede, ganz im Gegensatz zu der Dichtung des indischen Mittelalters. Das ist um so auffallender, wenn man bedenkt, welche Rolle der Preis des Regens, die Bitte um Regen in den Liedern spielt. Im R̥gveda kommen *abhrá*, *abhríya* und mit *abhrá* zusammengesetzte Wörter überhaupt nur 25mal vor. Am häufigsten noch wird die Wolke in Verbindung mit dem Donner und dem Blitze³⁾ oder dem Winde⁴⁾ erwähnt. Nur selten wird der Regen aus der Wolke hergeleitet:

7, 94, 1: „Dies erste Loblied dieses (meines) Sinnens wurde für euch, Indra-Agni, erzeugt wie der Regen aus der Wolke⁵⁾.“

10, 75, 3: „Es donnern gleichsam die Regen aus der Wolke⁶⁾.“

2, 34, 2: „(Die Maruts) blitzen wie die Wolkenregen⁷⁾.“

5, 63, 4: „Diese (Sonne) verhüllt ihr durch die Wolken, durch den Regen (d.i. die Regenwolken) am Himmel⁸⁾.“

10, 99, 8: „Er (Indra), wie eine der Weide Wasser spendende Wolke⁹⁾.“

¹⁾ *tám ūhathur naubhír ātmanvātībhir antarikṣaprūdbhir āpodakābhiḥ*. Sāyaṇa erklärt *āpodakābhiḥ* durch *suśliṣṭatvād āpagatodakābhiḥ apraviṣṭodakābhir ity arthaḥ*, und danach wird im PW „wasserlos, wasserdicht“ als Bedeutung von *āpodaka* angegeben. Aber diese Bedeutung paßt doch nicht für Schiffe, die ausdrücklich als Luftschiffe bezeichnet sind.

²⁾ Nicht ganz unmöglich ist es indessen, daß *antárikṣa* hier im freieren Sinne von Luft zu verstehen ist und Rohitas Schöpfungsakt darin besteht, daß er das die Erde umgebende Meer in die Luft setzte. Vorläufig vermag ich allerdings *antárikṣa* in dem angenommenen Sinne nicht nachzuweisen. Wohin die frei schaffende Phantasie führt, zeigt Deussen, der (Gesch. Phil. I 229) den Rohita „ein Wellenmeer [von Licht]“ im Luftraum setzen läßt.

³⁾ 1, 79, 2; 1, 168, 8; 4, 17, 12; 5, 63, 3; 5, 84, 3; 6, 44, 12; 9, 76, 3; 9, 87, 8; 10, 68, 1. 5. 12.

⁴⁾ 1, 116, 1; 10, 68, 5. AV. 4, 15, 1; 10, 1, 13.

⁵⁾ *īyāṃ vām asyá mánmana indrāgnī pūrvyástutih | abhrád vṛṣṭir ivājani*.

⁶⁾ *abhrád iva prā stanayanti vṛṣṭāyaḥ*.

⁷⁾ *vy ābhríyā ná dyutayanta vṛṣṭāyaḥ*.

⁸⁾ *tám abhréna vṛṣṭyá gūhatho divi*.

⁹⁾ *só ābhríyo ná yāvāsa udanyān*.

10, 77, 1: „Wie Wolkenschauer will ich mit (meiner) Rede Gut schauen¹⁾.“

9, 88, 6: „Wie die himmlischen Eimer, die Wolkenregner²⁾.“

Für den vedischen Inder — oder mindestens für den vedischen Dichter — ist der Ausgangspunkt des Regens nicht die im Luft-raum dahinziehende Wolke, sondern die Wasserflut im Himmel. *divó vṛṣṭih*, „der Regen des Himmels“, und *divó vṛṣṭír divyā*, „der himmlische Regen“, sind stehende Verbindungen:

2, 27, 15: „Beide (Welten), einander zugewandt, machen ihm des Himmels Regen schwellen³⁾.“

5, 83, 6: „Ihr Maruts, schenket uns des Himmels Regen⁴⁾.“

5, 84, 3: „Wenn dir (, Erde,) der Wolke Blitze, des Himmels Regen regnen⁵⁾.“

6, 13, 1 „Von dir, beglückender Agni, gehen alle Glücksgüter aus . . . des Himmels Regen, das verehrens-werte Fließen der Wasser⁶⁾.“

7, 64, 2: „Sendet uns, Mitra-Varuṇa, Labung herab und den Regen des Himmels, ihr, die ihr die Flüssigkeit strömen laßt⁷⁾.“

¹⁾ *abhraprūṣo ná vácā prusā vāsu*.

²⁾ *divyā ná kósāso abhrāvarṣāḥ*. — Im AV. wird *abhrā* in Verbindung mit dem Winde 8, 6, 19; 10, 1, 13; 4, 15, 1; 1, 12, 3, als Ursprungsort des Regens AV. 9, 6, 47 erwähnt: *tāsmā abhró bhavān hīn lṛṇoti standāyan prā stariti | vidyótamānaḥ prāti harati vārṣann údāyaty udgrhñān nidhānam*, eine Zerlegung des Phänomens des Gewitterregens in fünf Phasen, die auf das fünfteilige Sāman ausgedeutet in Chānd. Up. 2, 3, 1f., in ähnlicher Weise auch ŚBr. 1, 5, 2, 18 wiederkehrt. In Listen wird *abhrā* mit dem Regen zusammengestellt in AV. 4, 15, 9 *āpo* (Paipp. richtiger *vāto*) *vidyūd abhrām vārṣam sām vo 'vantu sudānavah*; AV. 11, 7, 21 *abhrāni vidyūto vārṣam ucchiṣṭe sāmśritā śritā. meghā* ist die regnende Wolke in AV. 4, 15, 7 *marūdbhiḥ prācyūtā meghā vārṣantu prthivīm ānu*; in diesem Liede tritt aber, wie schon oben erwähnt, überhaupt eine realistische Anschauung über die Entstehung des Monsuns zutage. Im RV. kommt *meghā*, abgesehen von *udameghā*, bekanntlich nur in dem Aśvinliede 1, 181, 8 vor. Ob der *vṛṣā meghāḥ* hier die Wolke bezeichnet, ist indessen sehr zweifelhaft, da die Aśvins sonst nichts mit Wolken zu tun haben.

³⁾ *ubhé asmaī pīpayataḥ samīcī divó vṛṣṭim*.

⁴⁾ *divó no vṛṣṭim maruto rarīdhvam*.

⁵⁾ *yāt te abhrāsya vidyūto divó vārṣanti vṛṣṭāyah*.

⁶⁾ *tvā vīśvā subhaga saubhagāny āgne vī yanti . . . divó vṛṣṭír idyo rūrīr apām*.

⁷⁾ *ilām no mītrāvaruṇotā vṛṣṭim āva divā invataṁ jīradānū*.

8, 12, 6: „(Der du, Indra,) gewachsen bist wie der den Regen des Himmels ausbreitende (Parjanya)¹⁾.“

10, 98, 10: „Schenke (, Agni,) aufgefördert uns des Himmels Regen²⁾!“

9, 8, 8; 9, 39, 2: „Ströme (, Soma,) rings herum den Regen des Himmels³⁾.“

9, 57, 1: „Deine unversieglichen Ströme (, Soma,) gehen wie des Himmels Regen⁴⁾.“

9, 62, 28: „Vorwärts wie des Himmels Regen (, Soma,) gehn deine unversieglichen Ströme⁵⁾.“

9, 89, 1: „Wie des Himmels Regen strömte der sich läuternde (Soma)⁶⁾.“

9, 96, 14: „Läutere (, Soma,) in hundert Strömen den Regen des Himmels her⁷⁾.“

9, 108, 10: „Läutere (, Soma,) den Regen des Himmels her, den Strom der Wasser⁸⁾.“

1, 152, 7: „Uns (werde) himmlischer, gut fördernder Regen⁹⁾.“

9, 97, 17: „Ströme (, Soma,) uns her den himmlischen Regen, den eilenden¹⁰⁾.“

Die Götter lassen den Himmel regnen, nicht etwa die Wolken:

5, 63, 3: „Ihr beide (, Mitra-Varuṇa,) laßt den Himmel regnen durch die Zaubermacht des Asura¹¹⁾.“

5, 63, 6: „(Mitra-Varuṇa,) laßt den rötlichen, fleckenlosen Himmel regnen¹²⁾.“

9, 96, 3: „(Soma,) die Wasser schaffend und diesen Himmel regnen lassend¹³⁾.“

5, 68, 5: „Die den Himmel regnen, die Wasser fließen lassen“ (von Mitra-Varuṇa)¹⁴⁾.

¹⁾ *divó ná vr̥ṣṭīm pratháyan vaváksītha.*

²⁾ *divó no vr̥ṣṭīm iṣitó rirīhi.*

³⁾ *vr̥ṣṭīm diváh pári srava.* — Wie Oldenberg bemerkt, ist *diváh*, wie das *h* zeigt, mit *vr̥ṣṭīm* zu verbinden.

⁴⁾ *prá te dhārā asaścátó divó ná yanti vr̥ṣṭáyāh.*

⁵⁾ *prá te divó ná vr̥ṣṭáyo dhārā yanty asaścátāh.*

⁶⁾ *divó ná vr̥ṣṭīh pávamāno akṣāh.*

⁷⁾ *vr̥ṣṭīm diváh śatádāhārah pavasva.*

⁸⁾ *vr̥ṣṭīm diváh pavasva rītim apām.*

⁹⁾ *asmākaṃ vr̥ṣṭīr divyā supārā.*

¹⁰⁾ *vr̥ṣṭīm no arṣa divyāṃ jīgatnūm.*

¹¹⁾ *dyāṃ varṣayatho ásurasya māyáyā.*

¹²⁾ *dyāṃ varṣayatam aruṇām arepāsam.*

¹³⁾ *kṛṇvānn apó varṣáyan dyāṃ utémām.*

¹⁴⁾ *vr̥ṣṭidyāvā rītyāpā.*

Die Götter senden den Regen aus dem Himmel:

2, 6, 5: „Er (Agni) soll uns den Regen vom Himmel (senden)¹⁾.“

9, 49, 1: „Läutere (, Soma,) uns den Regen her, der Wasser Welle vom Himmel²⁾.“

9, 65, 24: „Die (Somasäfte) sollen uns den Regen vom Himmel herbeiläutern (und) Reichtum an Mannen³⁾.“

Auch „die himmlischen Wasser“, „des Himmels Milch“ sind oft deutliche Ausdrücke für den Regen:

7, 103, 2: „Wenn die himmlischen Wasser über ihn (den Frosch) gekommen sind⁴⁾.“

7, 65, 4: „Spendet (, Mitra-Varuṇa,) von dem schönen himmlischen Wasser⁵⁾.“

10, 43, 7: „Die Seher machen seine (des Indra) Herrlichkeit am Opfersitz wachsen wie der Regen durch das himmlische Naß die Gerste⁶⁾.“

5, 63, 5: „Ihr beiden Allkönige, netzet uns mit des Himmels Milch⁷⁾.“

2, 25, 4: „Dem strömen die himmlischen unversiegliehen (Wasser)⁸⁾.“

Von dem „Regen des Himmels“ ist auch später noch die Rede:

VS. 13, 30; KS. 39, 3; MS. 2, 7, 16: „Der himmlische Regen soll dir helfend zur Seite stehn⁹⁾.“

TS. 5, 3, 4, 2: „Des Himmels Regen, die befreiten Winde, der einundzwanzigfache Stoma¹⁰⁾.“

TB. 2, 1, 1, 1: „Des Himmels Regen ließen sie strömen¹¹⁾.“

Der Ursprungsort des Regens ist also nach vedischer Auffassung nicht die im Luftraum dahinziehende Wolke, sondern die Wasserflut im Himmel, die noch öfter als *samudrá* bezeichnet wird¹²⁾. AV.

¹⁾ *sá no vr̥ṣṭīm divás pári.*

²⁾ *pávasva vr̥ṣṭīm ā sú no 'pām ūrmīm divás pári.*

³⁾ *té no vr̥ṣṭīm divás pári pávantām ā suvṛyam.*

⁴⁾ *divyā āpo abhi yád enam āyan.*

⁵⁾ *pr̥ṇātām udnó divyāsya cāroh.*

⁶⁾ *vārdhanti víprā māho asya sādane yávanī ná vr̥ṣṭir divyēna dānunā.*

⁷⁾ *divāḥ samrājā páyasā na ukṣatam.*

⁸⁾ *tasmā arṣanti divyā asaścātah.*

⁹⁾ *anu tvā divyā vr̥ṣṭiḥ sacatām.*

¹⁰⁾ *divó vr̥ṣṭir vātā spr̥tā ekaviṃśá stómah.*

¹¹⁾ *divo vr̥ṣṭīm asr̥janta.*

¹²⁾ Es ist zu beachten, daß nach der vedischen Vorstellung auch die Maruts zur Zeit des Monsuns das Wasser aus dem Meer zunächst in den

4, 15, 11 wird Prajāpati als Regengott hingestellt: „Prajāpati, von der Flut, dem Meere (d.i. von der Meeresflut) her die Wasser in Bewegung setzend, möge den Wasserbehälter fließen machen¹⁾.“ Mit dem *salilā samudrā* kann nur das Himmelsmeer gemeint sein, da *salilā*, wenn es auch im klassischen Sanskrit einfach „Wasser“ bedeutet, im Veda nur von dem himmlischen Meer und dem Urmeer gebraucht wird. Da der „Wasserbehälter“ von dem Meer her in Bewegung gesetzt wird, kann *udadhī* hier auf keinen Fall „Meer“ bedeuten, sondern muß ein Ausdruck für „Wolke“ sein wie in AV. 4, 15, 6: „Brülle, donnere, mache den Wasserbehälter fließen²⁾.“ MS. 2, 4, 7; 2, 12, 3; KS. 11, 9; TS. 2, 4, 8, 1; 4, 7, 13, 2; VS. 18, 55: „Gebt Wasser, spaltet den Wasserbehälter, vom Himmel, von Parjanya, vom Luftraum, von der Erde, von da unterstützt uns mit Regen³⁾.“ TS. 3, 5, 5, 2 ist die Verszeile etwas umgewandelt: „Von dem Meer, vom Luftraum her möge Prajāpati den Wasserbehälter in Bewegung setzen. Indra soll träufeln; die Maruts sollen es regnen lassen⁴⁾.“ Ich glaube nicht, daß man die Tätigkeit Prajāpatis hier etwa mit der der Maruts in den oben angeführten Stellen vergleichen darf. Der *samudrā* wird auch hier das himmlische Meer sein; der unsichtbaren Ursprungsstätte der Regenwolke ist hier aber der Luftraum als erste Station auf ihrem Wege vom Himmel zur Erde hinzugefügt.

Wir haben jetzt noch die Frage zu beantworten, was das untere Meer ist, das in 10, 98, 5 (oben S. 114) dem oberen gegenübergestellt wird. Man wird zunächst vielleicht geneigt sein, Sāyaṇa

Himmel hinaufbefördern und dann von dort aus als Regen auf die Erde strömen lassen. Erst in der Darstellung des Epos wird das Meerwasser direkt in die Wolken übergeführt; siehe die oben S. 105 angeführten Stellen.

¹⁾ *prajāpatiḥ salilād ā samudrād āpa īrāyann udadhīm ardayāti.*

²⁾ *ābhi kranda stanāyārdāyodadhīm.*

³⁾ *udno* (MS. VS. *apo*) *dattodadhīm bhintta divaḥ parjanyaṁ antarikṣāt prthivyāś tato no* (KS. *mā*) *vṛṣṭyāvata.* — *udadhī* bezieht sich im Veda auf das Meer überhaupt nur in Verbindung mit *samudrā*, wie in AV. 1, 3, 8 *viṣṭam te vastibīlām samudrāsyodadhīr iva.* In 3, 45, 3 ist *udadhī* Bach oder Kanal; in 10, 67, 5 bezeichnet es den Vala; in 7, 94, 12 ist die Bedeutung völlig dunkel.

⁴⁾ *ā samudrād āntarikṣāt prajāpatir udadhīm cyāvayātī | ndraḥ prā snautu marūto varṣayantū* (es folgt der Mantra AV. 7, 18, 1 mit einigen Abweichungen). „In Bewegung setzen“, nicht etwa „herabfallen machen“ ist hier offenbar die Bedeutung von *cyāvayati*; vgl. AV. 10, 1, 13 *yāthā vātāś cyāvayati bhūmyā reṇūm antarikṣāc cābhrām*, „wie der Wind von der Erde den Staub und aus dem Luftraum die Wolke in Bewegung setzt“. Prajāpati kommt die vorbereitende Handlung zu, das eigentliche Geschäft des Regnens besorgen Indra und die Maruts.

recht zu geben, wenn er ihn für das irdische Meer¹⁾ erklärt, und man kann sich dafür auf KS. 11, 9 berufen, wo das irdische Meer als letztes Ziel des Regens genannt zu sein scheint: „Entsende den Regen vom Himmel her; fülle das Meer an²⁾.“ Auch Chând. Up. 2. 4, 1, wo das fünfteilige Sāman als Symbol „aller Wasser“ hingestellt wird, ist das irdische Meer das Endziel des Regens. Die sich ballende Wolke ist der Hinkāra, der Regen der Prastāva, die nach Osten strömenden Flüsse sind der Udgītha, die nach Westen strömenden der Pratihāra, das Meer ist das Nidhana³⁾. Ich möchte trotzdem eine andere Auffassung des „unteren Meeres“ vorziehen; denn im Grunde ist die Tatsache, daß der Regen schließlich im Meer endet, doch für den Regenzauber des Devāpi gänzlich gleichgültig. Nun unterschied man aber einen oberen und einen unteren Teil des Himmels: 1, 62, 5 wird von Indra gerühmt, er habe nach der Öffnung des Vala den unteren Raum des Himmels gestützt⁴⁾. Das obere und das untere Meer scheinen doch eher die Meere im oberen und unteren Teile des Himmels zu sein; aus dem oberen mußte das Wasser in das untere hinabgezogen werden, um sich von da aus als Regen zu ergießen. Daß man sich ein unteres himmlisches Meer als Ausgangspunkt des Regens dachte, wird durch 1, 54, 7 bestätigt, wo von [dem⁵⁾ Frommen gesagt wird: „... oder

¹⁾ *adho vartamānaṃ pāṛthivaṃ samudram.*

²⁾ *srjā vṛṣṭiṃ diva ādbhis samudraṃ pṛṇa.*

³⁾ *samudro nidhanam.*

⁴⁾ *divo rāja ūparam astabhāyaḥ.*

⁵⁾ [Hier fehlen die Blätter 119–124 des MS. Die Übersetzung von 1, 54, 7 ist (aus anderem Zusammenhang) einer MS-Rückseite entnommen; auf sie folgt in einem Bruchstück der Kränzchen-Notizen 1, 79, 3. Danach heißt es in den Notizen: „Bei den Nordgermanen schließt sich die große Schlange um Midgard = die bewohnte Erde mit dem Himmel darüber und der Unterwelt darunter; vgl. den vedischen Ahi budhnya, der nirgends erklärt wird. Später ist er der Śeṣa, der die Erde auf seinem Kopfe trägt.“ Es folgt (unter Hinweis auf den Aufsatz von H. Lommel, ZII IV, 194–206) eine knappe Vorführung der avestischen und vedischen Vorkommen der *Raṇhā/Rasā*, mit der das Bruchstück abbricht. Ob der Passus über Nordgermanen und Ahi budhnya und die Behandlung der *Rasā* an dieser Stelle des MS. stand (und nicht vielmehr im Kränzchen aus gegebenem Anlaß eingeschaltet war), ist sehr zweifelhaft. Jedenfalls fehlt zur Ausfüllung der Lücke von Blatt 119–124 noch der Nachweis der Anschauung von einer unterirdischen Wasserflut in jüngeren und späten vedischen Texten. Von den erhaltenen Materialien können hierhin gehören: 1. ein Zettel mit der Überschrift „Wasser Grundlage“ und dem Zitat „*dyaur antarikṣe pratiṣṭhitāntarikṣaṃ pṛthivyāṃ pṛthivy apsu āpaḥ satye satyaṃ brahmaṇi brahma tapasīti.* AB. 3, 6, 4.“ 2. ein Zettel mit dem Zitat „*dyaur antarikṣe pratiṣṭhitā, antarikṣaṃ pṛthivyāṃ, pṛthivy apsu āpaḥ satyena satyaṃ brahmaṇi*

der die Lieder mit Geschenken ehrt, dem schwillt die untere Flut¹ des Himmels²).“ Der gleiche untere Ozean ist gemeint in 1, 79, 3 wo von der Regenerzeugung durch Agni die Rede ist: „Aryaman Mitra, Varuṇa herumwandelnd füllen den Schlauch an der Stätte des unteren (Ozeans)³).“

6. Die unterirdische Wasserflut und die Urwasser

.....] Zu dem Aufkommen der Vorstellung von einer unterirdischen Wasserflut hat wohl in erster Linie der Mythos vor der Entstehung der Welt beigetragen, der am Ende der ṛgvedischer Periode⁴) auftritt. Vor allem Weltbeginn waren die Urwasser; aus

brahma tapasi (ity etā eva tad devatāḥ pratiṣṭhānyāḥ pratiṣṭhantīr idaṃ sarvān annu pratiṣṭhātī). Gopathabr. 2, 3, 2“. Darunter der Vermerk „für spätere Entwicklung des *ṛta* im Verhältnis zu *brahman* und *tapas* (für unterirdische Wasser erledigt).“ 3. ein Zettel mit Überschrift „Wasser um die Erde“ und u.a. der Notiz: „Erde ruht auf Wasser ŚBr. 7, 4, 1, 8.“ Diese letztere Stelle lautet: *āpo vai puṣkaraṃ tāsām iyaṃ paṇam yathā ha vā idaṃ puṣkaraparnam apsu adhyāhitam evaṃ iyaṃ apsu adhyāhitā* „Die Wasser sind ein Lotus, von ihnen ist diese (Erde) ein Blatt. Wie das Lotusblatt auf den Wassern ruht, so ruht diese (Erde) auf den Wassern“ Die Stelle gehört eng zusammen mit der am Ende des Kapitels (unten S. 126 herangezogenen Stelle ŚBr. 2, 1, 1, 8.]

¹) Geldner: „Gabe“.

²) *ukthā vā yó abhigṛṇāti rādhasā dānur asmā ūparā pinvate divāḥ*.

³) *aryamā mitrō varuṇaḥ pārījṃā tvācam pr̥ncanty ūparasya yónau*. — Geldner übersetzt: „... so tranken Aryaman, Mitra, Varuṇa, der um herfahrende, die Haut im Schoße des unteren (Raumes)“ und will die Haut als die Haut der Erde verstehen; er hält es aber auch für möglich, daß *tvāc* (entsprechend *dṛti* in 5, 83, 7) der Schlauch sein könne der den Regen enthält. Letzteres ist sicher richtig.

⁴) Sämtliche Stellen, in denen die Entstehung der Welt aus den Wassern erwähnt wird, gehören dem zehnten Maṇḍala an. Geldner glaubt allerdings eine Anspielung auf diesen Mythos schon in 7, 34, 2 zu finden: *vidiūḥ prthivyo divō janitram śṛṇvānty āpo ādha kṣārantīḥ*, „sie kennen den Ursprung von Himmel und Erde; darum hören die fließenden Gewässer zu“. Geldner, der wie schon vor ihm Ludwig gewiß mit Recht die Wasser als Subjekt zu *vidiūḥ* annimmt, meint, die Wasser verdankten ihre Kenntnis des Ursprungs von Himmel und Erde dem Umstand, daß sie älter als jene, das Urelement seien. Die Erklärung ist zunächst bestechend; unverständlich bleibt aber doch, was denn der Dichter eigentlich mit dieser Äußerung beabsichtigt hat. Die Strophe würde doch nur einen Sinn haben, wenn er sich im Vorher gehenden oder im Folgenden irgendwie mit dem Ursprung der Welt befaßte. Aber davon ist nicht die Rede. Nach einer einleitenden Strophe (V. 1) spricht er in V. 3—7 nur von dem Opfer, und zwar, wie Geldner gesehen hat, offenbar von dem Somaopfer, zu dem die Flüsse das Wasser liefern: *āpas cid asmai pinvanta prthivīḥ*, „auch die Wasser schwellen für es breian“ (V. 3); *ā dhūrēv asmai dādātāśvān*, „spannt ihm die Rosse an die Joche“ (V. 4); *abhī prā sthātāheva yajñām yāteva pātman tmānā hinota*, „tretet an

ihnen hat sich das All entwickelt; 10, 121, 7¹⁾ „Als die großen Wasser²⁾ kamen, das All als Keim tragend, den Agni erzeugend, da entstand daraus der alleinige Lebensgeist der Götter³⁾“; 10, 82, 5⁴⁾ „Was jenseits des Himmels, jenseits der Erde, jenseits der Götter und Asuras ist, was war wohl das, was die Wasser als ersten Keim trugen, in dem sich alle Götter beisammen sahen?“ und die Antwort lautet (10, 82, 6)⁵⁾: „Ihn (das Urwesen) trugen die Wasser als den ersten Keim, in den alle Götter zusammen kamen.“

Diese Urwasser werden dann gewöhnlich mit dem Ausdruck bezeichnet, der schon früher für die himmlische Flut gebräuchlich war; sie werden *salilā* genannt: 10, 129, 3 „Am Anfang war Dunkel in Dunkel verborgen; all dies war unkenntliche Flut⁶⁾“; 10, 72, 6 „Als ihr, ihr Götter, dort im Gewoge euch gut festhaltend standet, da ging von euch wie von Tanzenden scharfer Staub aus⁷⁾.“

Unter einem anderen Namen erscheinen die Urwasser auch in dem kosmogonischen Liede 10, 190, 1f.: „Das Rta und das Satya entstand aus dem entflammten Tapas. Daraus entstand die Nacht, daraus die Meeresflut (*samudrá arṇavā*); aus der Meeresflut entstand

zum Opfer wie die Tage; wie ein Fahrer im Fluge bringt es selbst in Gang“ (V. 5); *tmānā samātsu linōta yajñām dādātā ketīm jānāya vīrām*, „bringt das Opfer selbst zu den Kämpfen in Gang: macht es zum Banner, zum Helden für das Volk“ (V. 6); *id asya śūsmād bhānūr nārta bibharti bhārām prthivī nā bhāmā*, „von seiner Sturmgewalt ging es wie ein Lichtstrahl aus; es trägt die Last wie die Erde das Land“, wie Geldner übersetzt (V. 7). Sollte dann nicht dies so überschwenglich gefeierte Opfer auch in V. 2 das *prthivyā divo janītram* genannt sein? Weil die Wasser das Opfer als Ursprung oder Ursprungsstätte der Welt kennen, erwartet der Dichter, daß sie auf seine Aufforderung zum Opfer hören. Die Idee, daß die Welt durch das Opfer entstanden ist, liegt indischem Denken nicht fern; ich brauche nur an das Puruṣasūkta zu erinnern. Im TāB. I, 2, 9, wo der Text lautet: *viduḥ prthivyā divo janītrāc chr̥yāntv āpo 'dhañ kṣarantīḥ*, erklärt übrigens auch Sāyaṇa das *janītra* aus dieser Anschauung heraus als das Daśāpavitra, das durch das Opfer Himmel und Erde erzeugt hat (*prthivyā divas ca janītrād yāgadāvareṇa utpādakād daśāpavitrāt*).

¹⁾ *āpo ha yād brhatīr viśvam āyan gārbham dādhanā janāyantīr agnīm | tāto devānām sām avartatāsur ékaḥ*.

²⁾ In V. 9 nennt der Dichter sie *apās candrā brhatīḥ*, „die großen glänzenden Wasser“.

³⁾ Auf die Urwasser geht es wohl auch, wenn in 10, 109, 1 die Wasser *prathamajā ṛtēna* genannt werden. Noch bei Manu I, 8 werden die Wasser als das Erste von Svayambhū geschaffen: *apa eva sasarjādau*.

⁴⁾ *parō divā parā enā prthivyā parō devēbhīr āsurair yād asti | kām svid gārbham prathamām dadhra āpo yātra devāḥ samāpaśyanta viśve*.

⁵⁾ *tām id gārbham prathamām dadhra āpo yātra devāḥ samāgacchantā viśve*.

⁶⁾ *tāma āsit tāmasā gūlham āgre 'praketaṁ salilam sārvaṁ ā idam*.

⁷⁾ *yād devā adāḥ salilē śūsaṁrabdhā ātiṣṭhata | ātrā vo nṛtyatām iva tivrō reṇūr āpāyata*.

das Jahr¹⁾.“ Hier werden zwar andere Prinzipien, das Tapas, das Rta und das Satya, an die Spitze der stufenweisen Weltentwicklung gestellt, allein *rātri* und *samudrá arṇavá* entsprechen so genau dem *támas* und *salilá* in 10, 129, 3, daß die Beziehung des *samudrá arṇavá* auf die Urwasser vollkommen sicher erscheint, wenn der Ausdruck sonst auch etwas anderes bezeichnet.

Die uranfängliche Flut, aber etwas anders gefaßt, ist *samudrá* auch in 10, 149, 1. 2, wo Savitr als Schöpfer gefeiert wird:

*savitā yantrāiḥ prthivīm aramṇād askambhané savitā dyām adṛmhat |
āsvam ivādhukṣat dhūnim antárikṣam atūrte buddhūm savitā
samudrām ||*

*yātrā samudrá skabhitó vy aūnad āpām napāt savitā tāsya veda |
āto bhūr āta ā útthitam rájó 'to dyāvāprthivī aprathetām ||*

Alle Übersetzer verstehen die zweite Hälfte des ersten Verses dahin, daß Savitr den Luftraum und das Meer molk. Geldner bemerkt, es sei der Regen oder überhaupt der Urquell der Wasser gemeint. Allein von dem Regen, an den auch Yāska 10, 32 gedacht hat, kann in der Schilderung der Schöpfung doch kaum die Rede sein. Meiner Ansicht nach läßt sich, wenn *adhukṣat* zu *duh* „melken“ gehört, nur unter der Annahme, daß es hier mit doppeltem Akkusativ konstruiert ist, den Worten ein Sinn abgewinnen. Die Übersetzung würde dann lauten: „Savitr brachte mit Pflöcken²⁾ die Erde zur Ruhe, Savitr befestigte den Himmel im Stützelosen. Den wie ein³⁾ Roß tosenden Luftraum hat Savitr aus dem im Unüberschreitbaren festgebundenen Meere gemolken. Wo das befestigte Meer ausquoll, das weiß Savitr, o Apām Napāt. Von da aus war die Erde, von da aus war der Luftraum hervorgegangen, von da aus breiteten sich Himmel und Erde aus.“ Das läßt sich allenfalls verstehen; das Meer würde in V. 1 zunächst als Ursprungsort des Luftraums, in V. 2 dann als Ursprungsort der gesamten Welt, der Erde, des Luftraums, der beiden Welthälften hingestellt sein. Allein völlig befriedigend ist diese Erklärung doch nicht, und vor allem bleibt eine sprachliche Schwierigkeit. Während in der Erzählung der Schöpfung in diesem Liede sonst überall das Imperfekt steht³⁾, würde in *adhukṣat* ohne ersichtlichen Grund der Aorist

¹⁾ *ṛtām ca satyām cābhīddhāt tāpasó 'dhy ajāyata | tāto rātry ajāyata tātaḥ samudró arṇavāḥ || samudrād arṇavād ādhi samvatsaró ajāyata.*

²⁾ *yantrá*, „das Mittel zum Zusammenbinden“, ist offenbar dasselbe wie *mayākha* in 7, 99, 3 *dādhartha prthivīm abhito mayākhaiḥ.*

³⁾ *aramṇāt, adṛmhat, vy aūnat, āh, aprathetām; abhavat* in V. 3.

gebraucht sein. Nun läßt sich aber *adhruksat* auch als Imperfekt fassen. Der Dhātupāṭha kennt eine Wurzel *dhruks*, für die die Bedeutungen *saṃdīpana*, *kleśana*, *jīvana* aufgestellt werden; mit dem Präfix *sa-* ist sie, besonders im Kausativ im Sinn von „anfachen“ (Feuer), „beleben, erregen“ (eigentlich und Zorn, Mut usw.) im Mahābhārata und in der klassischen Literatur reichlich belegt¹⁾. Auf diese wurzel gründet auch Sāyaṇa seine zweite Erklärung, die allerdings an der Auffassung von *antāriksam* als Lokativ und von *adhruksat* in der Bedeutung *kleśane* scheitert. Dagegen würde sich *adhruksat* „er belebte“, „er erregte“, „er setzte in Bewegung“ vortrefflich in den Gedankenzusammenhang einfügen: während Savitr die Erde zur Ruhe bringt, den Himmel fest macht, setzt er den Luftraum, in dem nun der Wind dahingeht²⁾, und das seitdem ewig unruhige Meer³⁾ in Bewegung. So erhält, wie mir scheint, auch der Vergleich mit dem Roß erst seine volle Bedeutung; was der Dichter ausdrücken wollte, ist offenbar: Savitr erregte den Luftraum, so daß er brauste wie ein schnaubendes Roß, er setzte das im unermesslichen Raum festgebundene Meer in Bewegung. Mir scheint diese Auffassung von *adhruksat* sprachlich wie der Bedeutung nach so viel besser als die übliche zu sein, daß das Bedenken, ein Wort, das erst im späteren Sanskrit belegt ist, in den Veda hineinzutragen, dagegen nicht aufkommen kann. Allerdings nötigt diese Erklärung zu der Annahme, daß der Dichter unter dem *samudrā* nicht genau dasselbe verstand wie das, was sonst durch *salilā* bezeichnet wird. Für ihn ist der *samudrā*, wie schon die Zusammenordnung mit *prthivī*, *dīv* und *antāriksa* verrät, das die Erde umgebende Meer; aus diesem, nicht aus dem Gewoge der Urwasser, läßt er die Welt hervorgehen.

Der Ausdruck *salilā* für die Urwasser ist in den späteren vedischen Texten der herrschende. Śvet. Up. 4, 14 heißt es in bezug auf das als Rudra personifizierte Brahman: „Wenn man ihn, der feiner als fein ist, den einzigen vielgestaltigen Schöpfer des Alls in der Mitte der Flut (*salila*), den einzigen Umhüller des Alls, als Śiva erkannt hat, geht man für immer zur Ruhe ein⁴⁾.“ Auch Brh. Up. 4, 3, 32 ist sicherlich *salile* in diesem Sinne gemeint: „Der

¹⁾ Siehe PW unter *dhruks* und *saṃdhruksaṇa*.

²⁾ Vgl. 1, 161, 14 *ayām vāto antāriksaṇa yāti*.

³⁾ Vgl. 5, 78, 8 *yāthā vāto yāthā vānam yāthā samudrā ejati*.

⁴⁾ *sūkṣmātisūkṣmaṃ salilasya madhye viśvasya sraṣṭāram anekarūpam | viśvasyaikaṃ pariveṣṭitāraṃ jñātvā śivaṃ śāntim atyantam eti*. Ähnlich, aber mit der Variante *kalilasya*, auch 5, 13.

einzig Schauende in der Flut, ohne Zweiten, ist der, dessen Welt das Brahman ist¹⁾.“

.....²⁾

Wie sich die Welt aus dem Urwasser entwickelt hat, wird im einzelnen verschieden dargestellt. Häufig wird die Erde als erstes Produkt erwähnt. Darauf wird schon AV. 12, 1, 8 angespielt, wo die Erde genannt wird „die im Anfang das *salilá* auf der Flut war³⁾“. Ausführlich wird die Entstehung der Erde KS. 22, 9 erzählt: „Wasser wahrlich war dies, nur Flut. Prajāpati. Wind geworden, schwankte auf einem Lotusblatt. Er fand keinen festen Halt. Er schaute dies Nest der Wasser. Prajāpati schichtete diesen Agni in der Mitte der Wasser. Das wurde diese Erde. Daher hatte er einen festen Halt⁴⁾“. Ebenso fast wörtlich übereinstimmend TS. 5, 6, 4, 2; ähnlich auch TS. 5, 7, 5, 3: [„Wasser⁵⁾“] wahrlich, Flut war dies am Anfang. Prajāpati schaute diese erste Schichtung; die nahm er auf. Dadurch wurde diese Erde⁶⁾.“]

Brh. Up. 1, 2, 1 wird noch die Entstehung der Wasser aus dem Nichts hinzugefügt: „Im Anfang war hier nichts. Diese Welt war vom Tode umhüllt, vom Hunger, denn der Hunger ist der Tod. Da faßte er den Entschluß, körperhaft zu sein. Er wandelte lobsingend. Als er lobsang, entstanden die Wasser . . . Was an den Urwassern der Rahm war, das ballte sich zusammen. Das wurde die Erde⁷⁾.“

In den Texten des Schwarzen Yajurveda findet sich auch zuerst die Sage, daß Prajāpati in der Form eines Ebers die Erde aus dem Urwasser heraufholt; KS. 8, 2⁸⁾: [„Wasser wahrlich war dies, nur

¹⁾ *salila eko draṣṭādvaito bhavaty eṣa brahmalokaḥ*. — Deussen folgt Śaṅkara, der erklärt *salilavat svacchibhūtaḥ salila iva*, und übersetzt: „wie Wasser [rein]“, allein *salila* wird in vedischen Texten noch nicht im Sinne von Wasser schlechthin gebraucht.

²⁾ [Hier ist eine MS.-Seite verlorengegangen. Authentisches Material zur Ausfüllung der Lücke hat sich nicht gefunden.]

³⁾ *yārṇavé 'dhi salilām āgra āsīt*. — Geldners Vermutung, daß schon in dem dunklen Vers 5, 44, 6 die Entstehung der Erde aus dem Wasser erwähnt sei, leuchtet nicht ein.

⁴⁾ *āpo vā idam āsan salilam eva sa prajāpatiḥ puṣkaraparṇe vāto bhūto 'lleyata sa pratiṣṭhām nāvindata sa etam apām kulāyam apaśyat sa etam prajāpatir apām madhye 'gnim acimuta seyam abhavat tataḥ pratyatiṣṭhat*.

⁵⁾ [Im MS. ist der Platz für die Übersetzung freigelassen; sie wurde daher vom Herausgeber in [] ergänzt.]

⁶⁾ *āpo vā idam agre salilam āsīt sa etam prajāpatiḥ prathamam citim apaśyat tām upādhatta tad iyam abhavat*.

⁷⁾ *naiveha kimcanāgra āsīt | mṛtyunaivedam āvṛtam āsīt | āsanāyayāsanāyā hi mṛtyus tan mano 'kurutātmanvī syām iti | so 'rcann acarat tasyārcata āpo 'jāyanta . . . tad yad apām śara āsīt tat samahanyata | sā prithivī abhavat*.

⁸⁾ [Für die Übersetzungen der nächsten drei Textstellen ist der

Flut. Prajāpati, zum Eber geworden, tauchte nieder. Soviel sein Maul faßte, soviel Weiches holte er herauf; das wurde die Erde¹⁾.“] TS. 7, 1, 5, 1: [„Wasser wahrlich, Flut war dies am Anfang. Darüberhin bewegte sich Prajāpati, zum Winde geworden. Er erblickte die Erde. Zum Eber geworden, holte er sie (herauf), Viśvakarman geworden, knetete er sie; sie breitete sich aus; das wurde die Erde²⁾.“] Ausführlicher noch TB. 1, 1, 3, 5: [„Wasser, Flut war dies im Anfang. Darum mühte sich Prajāpati: Wie soll dies sein? Er erblickte ein (auf dem Wasser) schwimmendes Lotusblatt. Er dachte: Das wahrlich ist es, worauf dieses ruhen (kann). Er verwandelte sich in einen Eber und tauchte nieder. Er beleckte die Erde; sie ergriffen habend, tauchte er empor. Darauf breitete er sie auf dem Lotusblatt aus. . . . Der Wind trieb sie hin und her. Er festigte sie mit Kieseln³⁾.“]

Die Sage wird angeführt, um das Bestreuen der Altarstätte mit Kies zu begründen. Anders lautet die Sage, die aus demselben Grunde ŚBr. 2, 1, 1, 8 erzählt wird, aber auch hier heißt es, daß die Erde einst wie ein Lotusblatt schwankte, da der Wind sie hin- und hertrieb, so daß sie bald zu den Göttern, bald zu den Asuras kam⁴⁾. Der Vergleich mit dem Lotusblatt läßt darauf schließen, daß auch dieser Erzähler sich die Erde als auf dem Wasser treibend dachte. Es ist ohne weiteres begreiflich, daß man diese Vorstellung, die zunächst dem kosmogonischen Mythos angehörte, später auch für die Konstruktion des Weltbildes benutzte.

Bis in die Lieder des RV. und AV. läßt sich aber das unterirdische Meer nicht zurückverfolgen. Wohl wird von verschiedenen

Platz im MS. freigelassen; sie wurden daher vom Herausgeber in [] ergänzt.]

¹⁾ *āpo vā idam āsan salilam eva sa prajāpatir varāho bhūtvopanyamajjat tasya yāvan mukham āsit tāvātīm mṛdum udāharat seyam abhavat.* Zu *mṛdum* ist vielleicht 10, 82, 1 zu vergleichen, wo nach der Auffassung Geldners Himmel und Erde zunächst als Schmelzbutter geschaffen wurden: *cāksuṣaḥ pītā mānasā hi dhīro gṛhāt ene ajanan nānnamāne.* [Zusatz des Herausgebers: sollte statt *mṛdum mṛdam*, „soviel Lehm, Grundschlamm“ zu lesen sein?]

²⁾ *āpo vā idam agre salilam āsit tasmīn prajāpatir vāyur bhūtvācarat sa imām apaśyat tām varāho bhūtvāharat tām viśvakarmā bhūtvā vy amāṛt sāprathata sā prthivī abhavat.*

³⁾ *āpo vā idam agre salilam āsit | tena prajāpatir asrāmyat | katham idam syāt | so 'paśyat puṣkaraparnam tiṣṭhat | so 'manyata | asti vai tat | yasmīn idam adhitīṣṭhatīti | sa varāho rūpaṁ kṛtvopanyamajjat | sa prthivīm ārehat | tasya upahatyodamajjat | tat puṣkaraparṇe 'prathayat | . . . tām diṣo 'nu vātaḥ samavahat | tām śarkarābhīr adṛṇhat.* (Vgl. 10, 82, 1.)

⁴⁾ *sā heyam prthivī alēlāyad yathā puṣkaraparnam evam tām ha sma vātaḥ saṁvahati sopaiḥ devān jagāmapāsuraṇ.*

Göttern gesagt, daß sie die Erde befestigten, meist im Zusammenhang mit der Befestigung des Himmels; so von Savitr̥ in der oben angeführten Strophe 10, 149, 1; von Indra 2, 12. 2¹⁾; von Viṣṇu 7, 99, 3²⁾; niemals aber wird über die Unterlage, auf der die Erde befestigt ist, etwas gesagt. Ich halte es unter diesen Umständen für ausgeschlossen, daß etwa in AV. 2, 3, 4 das Meer, aus dem die Termiten das heilende Wasser heraufbringen³⁾, etwa auf ein unterirdisches Meer zu beziehen wäre; der Dichter wird das gewöhnliche Meer gemeint haben, aus dem die Tiere auf geheimnisvolle Weise das Wasser herbeischaffen. Nach AV. 6, 100, 2 ist das Wasser des Termitenhügels von den Göttern auf das trockene Land gegossen.

Mit der Annahme einer Wasserflut unter der Erde war man dem Weltbilde, wie es uns in den letzten Texten der vedischen Zeit entgegentritt, schon ganz nahe gekommen. Es trat nur noch eine kleine Verschiebung ein: das Meer im Himmel wurde über den Himmel verlegt; damit war die Welt auf allen Seiten von den Wassern umschlossen. So wird denn Ait. Up. 1, 1, 2 von dem Ātman gesagt: „Er schuf diese Welten: die Flut, die Lichtatome, das Tote, die Wasser. Jenes ist die Flut jenseits des Himmels; der Himmel ist ihre Grundlage. Die Lichtatome sind der Luftraum. Das Tote ist die Erde. Was darunter ist, das sind die Wasser⁴⁾.“ „Die Wasser sind der Parimāda, denn von den Wassern ist dies All umwallt⁵⁾“, heißt es Śāṅkh. Ār. Mahāvratā p. 18. Brh. Up. 3, 6, 1 gibt Yājñavalkya in der Unterredung mit Gārgī Vācakanvī eine eigenartige Kosmographie. Neun Welten lagern sich in Schichten übereinander. Diese Welten beruhen auf individueller Spekulation und interessieren uns hier nicht weiter, wohl aber ihr Ausgangspunkt. „Yājñavalkya“, fragt Gārgī, „wenn dies All den Wassern eingewoben und verwoben ist, wem sind denn nun die Wasser eingewoben und verwoben⁶⁾?“, worauf Yājñavalkya antwortet „dem Winde“ und dann weiter seine Theorie von den übrigen Welten entwickelt. Daß das Weltall von Wassern umschlossen ist, wird hier also als eine allgemein anerkannte Tatsache betrachtet.

¹⁾ *yāñ prthivīm vyāthamānām ādṛmhad . . . yó dyām āstabhnāt. 2, 17, 5: ādhārayat prthivīm viśvādhāyasam āstabhnān māyāyā dyām avasṛāsah.*

²⁾ *dādhārtha prthivīm abhīto mayūkhaiḥ.* Auch von dem Opferposten VS. 6, 2 *dyām agreṇāsprkṣa āntarikṣaṃ madhyenāprāḥ prthivīm upareṇā-dṛmhiḥ.* ³⁾ *upajikā úd bharanti samudrād ādhi bheṣajām.*

⁴⁾ *sa imāññ lokān asṛjata ambho marīcīr maram āpo 'do 'mbhañ pareṇa divaṃ dyauḥ pratiṣṭhāntarikṣaṃ marīcayaḥ prthivī maro yā adhasṭhāt tā āpaḥ.*

⁵⁾ *āpo vai parimādo 'dbhir hidaṃ sarvaṃ parimattam.* ⁶⁾ *yad idaṃ sarvaṃ apsv otaṃ ca protaṃ ca kasmīn nu khalv āpa oṭās ca protās ca.*

IV

DIE FLÜSSE

Ähnlichen Schwierigkeiten wie bei *samudrā* begegnen wir, wenn es sich darum handelt, die Bedeutung von *sīndhu* in den vedischen Liedern festzustellen. *sīndhu* bedeutet im späteren Sanskrit sowohl „Fluß“ wie „Meer“ und ist weiter der alte Name des Indus. Es scheint, daß man dieselben Bedeutungen schon für den Ṛgveda anzunehmen hat. Während aber in der mittelalterlichen Literatur der Zusammenhang des Textes kaum irgendwo einen Zweifel über den Sinn aufkommen läßt, ist es bei der sprunghaften, abgerissenen Ausdrucksweise der vedischen Dichter oft recht schwer, eine Entscheidung unter den Bedeutungen zu treffen. Dazu kommt, daß es oft fraglich ist, in welcher Region wir jene *sīndhu* zu suchen haben. Der vedische Inder kennt himmlische und irdische Flüsse und bezeichnet sie mit demselben Ausdruck. Vielleicht hat er aber, wie wir sehen werden, ein Recht dazu, und wenn wir in jedem Falle eine scharfe Unterscheidung fordern, so schaffen wir selbst damit Schwierigkeiten, die für die Verfasser der Lieder gar nicht bestanden.

1. *sīndhu* als irdisches Gewässer

Als Name des Indus ist *sīndhu* gesichert, wenn es in Verbindung mit anderen Flußnamen auftritt wie in der Nadistuti 10, 75, in 5, 53, 9 (neben Rasā, Anitabhā, Kubhā, Krumu, Sarayu), 8, 20, 25 (neben Asiknī), 10, 64, 9 (neben Sarasvatī, Sarayu). Sicher ist der Indus gemeint in 7, 33, 3, wo von Indra in der Zehnkönigsschlacht gesagt wird, daß er mit den Vasiṣṭhas die Sindhu überschritt¹⁾, ebenso in der Dānastuti 1, 126, 1: „Nicht schwache Loblieder trage ich mit Überlegung vor auf den an der Sindhu wohnenden

¹⁾ *even nū kam sīndhum ebhis tatāra.*

Bhāvya¹).“ In 1, 11, 6 rühmt der Dichter den Indra: *tārāhām śūra rātībhiḥ prāty āyaṃ síndhum āvādan*. Geldner sieht in *síndhu* den Strom, dem der Dichter bei seiner Rückkehr in die Heimat die Geschenke Indras anmeldet. Er verweist dafür auf die Dānastuti 8, 74, 15: „Die ahrheit berichte ich dir, großer Fluß Paruṣṇī; es gibt, ihr Wasser, keinen Sterblichen, der ein größerer Pferdespender ist als der Großmächtige²).“ Geldners Erklärung wird richtig sein. Wenn aber in der Dānastuti der Name des Flusses genannt ist, so liegt es nahe, auch in 1, 11, 6 zu übersetzen: „Mit deinen Gaben, o Held, kehrte ich zurück, der Sindhu es ankündigend.“ In 1, 122, 6, wo die Sindhu um Erhörung des Gebets angerufen wird, macht das Beiwort *sukṣétrā* die Beziehung auf einen bestimmten irdischen Strom, also den Indus, wahrscheinlich: „Erhören soll uns die gehörschenkende, gern erhörende Sindhu, die von schönem Land umgeben ist, samt den Wassern³).“ Andererseits ist es sehr zweifelhaft, ob *síndhu* den Indus auch in 2, 15, 6 bezeichnet: „Er (Indra) ließ den Sindhu aufwärts strömen durch seine Macht⁴).“ Von Indra wird oft gerühmt, daß er Gewässer, die als *síndhu* bezeichnet werden, still stehen ließ. In 8, 96, 1 sind es die *saptā síndhavaḥ*: „Ihm standen die sieben mütterlichen Wasser still, die leicht zu durchschreitenden Ströme, für die Männer zum Durchschreiten⁵).“ In 4, 30, 12 ist wahrscheinlich Vibālī der Name des Stromes: „Auch den Strom Vibālī, der sich über die Erde ausgebreitet hatte, hemmtest du durch Zauberkraft⁶).“ In den Stellen, wo die Sage von Turvaśa-Yadu erwähnt wird⁷), wird nur allgemein von Wassern (*apāḥ*) oder einem großen Flusse (*mahīm dhūnim*) gesprochen, den Indra für seine Schützlinge zur Ruhe brachte; in der verwandten Sage von Turvīti-Vayya ist bald von einem einzelnen Fluß, bald von *síndhavaḥ* die Rede, ohne daß ein Name genannt wurde: 1, 61, 11 „Durch sein Ungestüm standen die Ströme still, als er sie mit dem Vajra aufhielt; . . . er machte hinübergleitend für

¹) *āmandān stómān prā bhare manīṣā síndhāv ādhi kṣiyatō bhāvyaśya*.

²) *satyām it tvā mahenadi páruṣṇy āva dediṣam | nēm āpo āsvadātaraḥ śáviṣṭhād asti mártyaḥ*. Vielleicht ist *śáviṣṭha* Beiname des Königs Śrutarvan.

³) *śrōtu naḥ śrōturātīḥ suśrōtuḥ sukṣétrā síndhur adbhiḥ*.

⁴) *sōdāñcaṇe síndhum ariṇān mahitvā*. Da von den Flüssen oft gesagt wird, daß sie abwärts fließen (z.B. 9, 88, 6 *vīthā samudrām síndhavo ná nīcīḥ*; 6, 17, 12 *prārdayo nīcīr apāsaḥ samudrām*; 8, 32, 25 *nyāke síndhūnīr avāsrjaḥ*), wird *ūdañc* eher aufwärts, d.h. rückwärts, als nordwärts bedeuten.

⁵) *asmā āpo mātāraḥ saptā tasthur nṛbhyas tārāya síndhavaḥ supārāḥ*.

⁶) *utā síndhum vibālyam vitasthānam ādhi kṣāmi | pári śthā indra māyāyā*.

⁷) 1, 54, 6; 1, 174, 9; 2, 15, 5; 4, 30, 17; 5, 31, 8; 6, 20, 12.

Turvīti eine Furt¹⁾“; 2, 13, 12 „Du machtest die fließenden Gewässer (?) still stehen zum Durchschreiten, (du machtest) für Turvīti und Vayya einen Weg²⁾“; 4, 19, 6 „Du machtest den fließenden großen allnährenden Strom für Turvīti und Vayya in Ehrfurcht still stehen, die bewegte Flut; du machtest die Ströme leicht zu durchschreiten, o Indra³⁾“. Es kann also auch in 2, 15, 6 *sīndhu* sehr wohl einfach im Sinne von „Strom“ stehen; dafür spricht auch, daß *sīndhu* hier als Maskulinum gebraucht ist, während der Name des Indus sonst weiblich ist⁴⁾.

Daß *sīndhu* im allgemeinen Sinne von „Strom, Fluß“ von bestimmten Flüssen gebraucht werden kann, geht mit Sicherheit aus 7, 95, 1 hervor, wo die Sarasvatī als *sīndhuḥ* bezeichnet wird, während sie in V. 2 *ékā nadīnām* genannt wird. Ebenso bezieht sich *sīndhu* auf einen bestimmten Fluß in 3, 53, 9, wo von Viśvāmītra gesagt wird: „Der große gotterzeugte, gottgetriebene Ṛṣi mit dem Mannesauge machte die Flut des Stromes still stehen⁵⁾“. In diesem Falle wissen wir aus dem Liede 3, 33, daß mit *sīndhu* die Śūtudrī nach ihrer Vereinigung mit der Vipāś gemeint ist. Auch dort heißt es V. 5: „An den Strom ergeht mein großes Gebet⁶⁾“. Auch in V. 3 muß *sīndhu* auf die Śūtudrī bezogen werden, da die Vipāś daneben erwähnt wird: „Zu dem mütterlichsten Strome bin ich gekommen; wir sind zu der breiten holden Vipāś gelangt⁷⁾“. In V. 9 werden beide Flüsse als *sīndhavaḥ* bezeichnet: „Seid leicht zu durchschreiten, mit eurer Strömung unter den Wagenachsen bleibend, ihr Ströme⁸⁾“.

In 3, 32, 16, wo von dem Aufbrechen der Rinderhöhle durch Indra die Rede ist, scheint mit *sīndhu* die Rasā gemeint zu sein: „Nicht hielten dich, den Vielgerufenen, der tiefe Strom, nicht die einschließenden Felsen auf, als du, Indra, so recht für die Freunde in Bewegung gesetzt, die Rinderhöhle, wenn sie auch fest war,

¹⁾ *asyéd u tveśāsū ranta sīndhavaḥ pári yád vājrena śim áyacchat | . . . turvītaye gādhām turvāriḥ kaḥ.*

²⁾ *āramayaḥ śārapasas tārāya kām turvītaye ca vayyāya ca srutīm.*

³⁾ *tvām mahīm avāniṃ viśvādhenām turvītaye vayyāya kṣārantīm | āramayo nūmasatījad āraṇaḥ sutarāṇāṃ akr̥ṇor indra sīndhūn.*

⁴⁾ Vielleicht ist *sīndhu* in 2, 15, 6 der Lebensquell, den Indra nach oben steigen läßt [Bleistiftnotiz von Lüders am Fuß der Seite].

⁵⁾ *mahāṃ ṛṣir devajā devājūtō 'stabhnāt sīndhum arṇavām nṛcākṣāḥ.*

⁶⁾ *prā sīndhum ācchā bhṛatī manīṣā.*

⁷⁾ *ācchā sīndhum mātītmām ayāsam vipāśam urvīm subhāgām aganma.*

⁸⁾ *bhāvatā supārā adhoakṣāḥ sīndhavaḥ srotyābhiḥ.*

erbrachest¹⁾.“ Nach 10, 108, 1. 2 sind die Paṇis, die die Rinder geraubt haben, von der Rasā umgeben; darauf spielt die Saramā in 10, 108, 4 an, wenn sie, die Paṇis verspottend, von Indra sagt: „den verbergen nicht tiefe Flüsse²⁾.“ Die *ādrayaḥ* sind die die Kühe einschließenden Felsen; in 10, 108, 7 wird der geraubte Schatz *ādribudhnaḥ* genannt.

Häufig wird, wie oben S. 103 gezeigt, in Vergleichen gesagt, daß die Flüsse zum *samudrá*, dem Meere, strömen oder es füllen. Ein paarmal findet sich aber in solchen Vergleichen *sindhu* anstatt *samudrá*:

10, 43, 7: „Wenn die Somatränke in Indra zusammengeströmt sind wie die Wasser in *sindhu*, wie Bäche in einen See³⁾.“

5, 11, 5: „Dich füllen die Lieder an wie Flüsse *sindhu* und machen dich wachsen an Kraft⁴⁾.“

1, 83, 1: „Den (von dir Begünstigten) füllst du mit noch mehr Gut an wie die glänzenden Wasser auf allen Seiten *sindhu*⁵⁾.“

Es liegt jedenfalls sehr nahe, *sindhu* in diesen Stellen als „Meer“ zu fassen. Roth bemerkt im PW., daß nach der Anschauung der alten Zeit *sindhu* hier eher Name des Indus sei. Er beruft sich auf AV. 6, 24, 1⁶⁾, wo Whitney übersetzt: „They flow forth from the snowy (mountain); in the Indus somewhere [is their] gathering.“ Aber gerade dies Lied des AV. beweist eher das Gegenteil; in V. 3 werden die Flüsse (*nadyāḥ*) *sindhupatnīḥ sindhurājñīḥ* genannt, was kaum etwas anderes bedeuten kann als „deren Gatte das Meer ist, deren König das Meer ist“. Kālidāsa nennt Raghuv. 13, 58 Gaṅgā und Yamunā *samudrapatnyau*, und für die Lexikographen sind *samudrakāntā*⁷⁾ und *samudradayitā*⁸⁾ einfach Wörter für „Fluß“. *sindhurājñīḥ* wird dem Sinne nach nichts anderes sein als *samudrá-jyeṣṭhāḥ*, „deren Oberster das Meer ist“, ein Beiwort der Flüsse in 7, 49, 1. *sindhu* als Oberherrscher der Flüsse begegnet noch einmal in dem an die Braut gerichteten Spruche AV. 14, 1, 43: „Wie das

¹⁾ *nā tvā gabhīrāḥ puruhūta sindhur nādrayaḥ pāri śānto varanta | itthā sākhibhya iṣitō yād indrā dṛlham cid ārujo gavyam ūrvām.*

²⁾ *nā tām gūhanti sravāto gabhīrāḥ.*

³⁾ *āpo nā sindhum abhi yāt samākṣaran śomāsa indram kulyā iva hradām.*

⁴⁾ *tvām girāḥ sindhum ivāvānīr mahīr ā prṇanti śavasā vardhāyanti ca.*

⁵⁾ *tām it prṇakṣi vāsunā bhāvīyasā sindhum āpo yāthābhūto vicetasah.*

⁶⁾ *himāvataḥ prā sravanti sindhau samaha saṅgamāḥ.*

⁷⁾ Hal. 3, 43.

⁸⁾ Hem. Abh. 1080.

mächtige Meer zur Oberherrschaft über die Flüsse geweiht wurde, so sei du Oberherrin, wenn du zu dem Hause des Gatten fortgezogen bist¹⁾.“ In einem Kāvya müßte man aus der Gleichsetzung von *sindhu* mit der Braut folgern, daß es Femininum, also der Name des Indus sei. In der vedischen Dichtung wird aber auf solche Kongruenz noch kein Gewicht gelegt²⁾, und ich glaube, daß auch hier *sindhu* das Meer ist, wofür auch schließlich das Beiwort *vṛṣā* spricht.

10, 111, 10 heißt es: *sadhṛīcīḥ sindhum usatīr ivāyan sandj jārā āritāḥ pūrbhīd āsām*. Das kann sich nur auf die von Indra befreiten Flüsse beziehen, von denen in dem vorhergehenden Verse die Rede ist³⁾. Gerade von diesen Flüssen wird aber immer wieder, wie die oben S. 102f. gesammelten Stellen zeigen, gesagt, daß ihr Ziel das Meer ist; auch hier wird also *sindhu* das Meer sein: „Zu gemeinsamem Ziele gewandt, gingen sie zum Meere wie willige Frauen; seit alters ist der Burgenbrecher ihr anerkannter Buhle.“

8, 3, 10 wird Indras Kraft gerühmt: „Das ist, Indra, deine stier-artige Kraft, mit der du die großen Wasser zum Meere (*samudrā*) entsandtest⁴⁾.“ 8, 12, 3 wird ganz ähnlich von Indras Rausch gesagt: „Mit dem du die großen Wasser wie Wagen zum *sindhu* vorwärtstriebs, den Weg des Rta zu gehen, den erbitten wir⁵⁾.“ Auch hier ist *sindhu* doch offenbar nur ein anderer Ausdruck für *samudrā*⁶⁾.

Als Meer möchte ich *sindhu* ferner in 10, 104, 8 fassen: *saptāpo devīḥ surāṇā āmrktā yābhīḥ sindhum ātara indra pūrbhīt | navatīm srotya nāva ca srāvanti devébhyo gātum mānuṣe ca vindat* Geldner übersetzt: „Sieben sind die göttlichen Gewässer, die erfreulichen, ungeschmälerten, mit denen du, Indra, der Burgenbrecher, die Sindhu überschrittest, die neunundneunzig fließenden Ströme. Du fandest für die Götter und für Manus den Weg.“ Nach ihm soll die Strophe besagen, daß Indra die Götter und die arischen Stämme über die Sindhu und die anderen Flüsse des Stromgebiets führte. Ich muß gestehen, daß es mir schwer fällt, diesen Sinn aus

¹⁾ *yāthā sindhur nadīnām sāmṛājyaṃ suṣuvé vṛṣā | evā tvām samṛājñy edhī pātyur āstaṃ parētya*.

²⁾ Geldner weist unter 10, 75 darauf hin, wie die Sindhu dort mit männlichen Wesen verglichen wird.

³⁾ 10, 111, 9 *srjāḥ sindhūḥr āhinā jagrasānān*.

⁴⁾ *yēnā samudrām āsrjo mahīr apās tād indra vṛṣṇi te sāvaḥ*.

⁵⁾ *yēna sindhum mahīr apō rāthāṃ iva pracodāyaḥ | pānthām ṛtasya yātave tāma*.

⁶⁾ Ganz sicher ist die Übersetzung allerdings nicht; *sindhum* und *mahīr apāḥ* könnten auch koordiniert sein.

den Worten herauszulesen; Geldner selbst gibt zu, daß der Gedanke etwas verschoben ausgedrückt sei. Er führt als Parallele 10, 49, 9 an, was er übersetzt: „Ich, der Bulle, erhalte die Ströme, die auf Erden laufenden Gewässer. Ich, der Einsichtsvolle, durchschreite die Fluten. Durch Kampf fand ich für Manu einen Weg zum Suchen¹⁾.“ In der ersten Hälfte der Strophe soll auf die *Vṛtrasage* hingewiesen sein. Das ist gewiß richtig, doch möchte ich die Worte etwas anders fassen: „Ich, der Stier, machte die sieben (himmlischen) Ströme fest als fließende Gewässer auf der Erde“; vgl. 4, 19, 8: „Als er *Vṛtra* getötet hatte, entsandte er die Ströme; *Indra* erbohrte die umstellten, bedrängten, als Flüsse auf der Erde zu fließen²⁾.“ Ich glaube, daß auch in der zweiten Strophenhälfte, in der Geldner eine Reminiszenz an die Einwanderung der arischen Stämme in das östliche Panjab findet, auf den *Vṛtrakampf* Bezug genommen wird. Ob *vī tirati* irgendwo im Sinne von „durchschreiten“ gebraucht wird, ist keineswegs sicher; in unserer Strophe hat es aber doch wohl dieselbe Bedeutung wie in 8, 14, 7³⁾, 10, 153, 3⁴⁾ und 1, 56, 5⁵⁾. Hier ist *vī tirati* zweifellos soviel wie „ausdehnen, ausbreiten“: „*Indra* breitete den Luftraum aus, im Rausche des *Soma* die Lichträume, als er den *Vala* gespalten hatte“; „Du, *Indra*, bist ein *Vṛtratöter*; du breitetest den Luftraum aus, du festigtest den Himmel mit Kraft“; „Als du den unerschütterlichen Grund ausbreitetest.“ Ich möchte daher annehmen, daß auch in 10, 49, 9 im Anschluß an die Entsendung der Flüsse im *Vṛtrakampf* gesagt ist: „Ich breite die Fluten aus; durch Kampf (gegen *Vṛtra*) fand ich einen Ausweg für Manu für (sein) Suchen.“ Dann liegt es aber doch nahe, die auch im Wortlaut so nahestehende Strophe 10, 104, 8 in demselben Sinne zu verstehen (zumal da auch hier die folgende Strophe [10, 104, 9] von der Befreiung der Wasser im *Vṛtrakampfe* handelt): „Sieben sind die göttlichen Wasser, die erfreulichen, unverletzlichen, mit denen du, *Indra*, der Burgenbrecher⁶⁾, zum Meere durchdrangst. Neunundneunzig strömende Ströme verschafftest du, einen Ausweg

¹⁾ *ahám saptá sravāto dhārayam vṛṣā dravitvāḥ prthivyām sīrā ādhi | ahám arṇāṃsi vī tirāmi sukrātur yudhā vidam mānave gātum iṣṭāye.*

²⁾ *vṛtrām jaghanvām asṛjad vī sindhūn | páriṣṭhitā atrṇad badbadhāndh sīrā indrah srāvitave prthivyā.* Genaueres über die Herabkunft der Flüsse S. 164 ff.

³⁾ *vy antāriksam atiran māde sōmasya rocanā | indro yād ābhinaḍ valām.*

⁴⁾ *tvām indrāsi vṛtrahā vy antāriksam atirah | úd dyām astabhṇā ōjasā.*

⁵⁾ *vī yāt tirō dharuṇam ācyutam.*

⁶⁾ Das Beiwort *pūrbhīd* erhält *Indra* auch in 10, 111, 10, wo von der Befreiung der Flüsse die Rede ist.

für Götter und Menschen.“ Die zweite Hälfte der Strophe deckt sich inhaltlich vollständig mit der zweiten Hälfte von 10, 49, 9. Zu *síndhum átarah* ist 1, 92, 6; 1, 183, 6; 7, 73, 1 *átāriṣma támasas pārām asyá* zu vergleichen: „wir sind zum anderen Ufer dieser Finsternis durchgedrungen.“ Vielleicht ist *tī* geradezu im Sinne von „helfen“ gebraucht, ähnlich wie in 7, 18, 6 *sákhā sákhāyam atarad víṣūcoḥ*, wo Geldner übersetzt: „Der Freund hat dem, der unter den beiden Gegnern sein Freund war, durchgeholfen.“

Mir scheint der Gedanke, daß Indra die Himmelswasser zum Meer hinüberführte, auch in 1, 174, 9; 6, 20, 12 vorzuliegen:

tvám dhūnir indra dhūnimatīr ṛnór apāḥ sīrá ná srávantīḥ |

prá yát samudrām áti sūtra pārṣi pārđyā turvásaṁ yáduṁ svastí.

Geldner übersetzt: „Du, Indra, der Tosende, setztest die tosenden Gewässer in Bewegung, die strömen, wie die Flüsse (gewöhnt sind). Wenn du über das Meer fahren kannst, o Held, so fahre Turvaśa und Yadu heil hinüber.“ Der Sinn der Strophe soll sein: „Der du die Flüsse strömen ließest und selbst über den Ozean kommst, du wirst auch den Turvaśa und Yadu glücklich durch den Fluß fahren.“ Allein bei dieser Auffassung entbehrt die erste Hälfte der Strophe nicht nur des gedanklichen Zusammenhanges mit der zweiten, sie steht sogar, wie Geldner selbst bemerkt, in Widerspruch zu ihr. Da die Hilfe, die Indra dem Turvaśa und Yadu angedeihen ließ, darin bestand, daß er einen Fluß für sie zur Ruhe brachte¹⁾, so sollte man gerade umgekehrt erwarten, daß auf Indras Fähigkeit, einen Strom zu hemmen oder zu beruhigen hingewiesen würde; *ṛnóḥ* kann aber hier nichts anderes bedeuten als in 1, 174, 2: *ṛnór apó anavadyārṇāḥ*, „du setztest die wogenden Wasser in Bewegung“. Da die erste Zeile völlig eindeutig ist, wird der dritte Pāda falsch verstanden sein. Man wird zugeben müssen, daß die Tatsache, daß Indra selber das Meer überschreiten kann, eine ziemlich schwache Begründung der Bitte ist, seine Schützlinge über den Fluß zu bringen. Dazu kommt, daß die intransitive Bedeutung für *áti par* sonst nirgends sicher bezeugt ist; das *áti pārṣathaḥ* in 5, 73, 8, auf das sich Geldner beruft, ist, wie ich zu zeigen hoffe, wahrscheinlich anders aufzufassen. Es ist außerdem zu beachten, daß dem *áti pārṣi* noch ein *prá* hinzugefügt ist, obwohl *par* sonst niemals mit *prá* verbunden wird. Ich möchte daher im dritten Pāda aus dem vorhergehenden Satze *apāḥ* als Objekt ergänzen und

¹⁾ 2, 15, 5 *sá śm mahīm dhūnim étor aramṇāt*; 5, 31, 8 *tvám apó yádave turváśāyāramayāḥ*.

den Worten herauszulesen; Geldner selbst gibt zu, daß der Gedanke etwas verschoben ausgedrückt sei. Er führt als Parallele 10, 49, 9 an, was er übersetzt: „Ich, der Bulle, erhalte die Ströme, die auf Erden laufenden Gewässer. Ich, der Einsichtsvolle, durchschreite die Fluten. Durch Kampf fand ich für Manu einen Weg zum Suchen¹⁾.“ In der ersten Hälfte der Strophe soll auf die *Vṛtrasage* hingewiesen sein. Das ist gewiß richtig, doch möchte ich die Worte etwas anders fassen: „Ich, der Stier, machte die sieben (himmlischen) Ströme fest als fließende Gewässer auf der Erde“; vgl. 4, 19, 8: „Als er *Vṛtra* getötet hatte, entsandte er die Ströme; *Indra* erbohrte die umstellten, bedrängten, als Flüsse auf der Erde zu fließen²⁾.“ Ich glaube, daß auch in der zweiten Strophenhälfte, in der Geldner eine Reminiszenz an die Einwanderung der arischen Stämme in das östliche Panjab findet, auf den *Vṛtrakampf* Bezug genommen wird. Ob *vī tirati* irgendwo im Sinne von „durchschreiten“ gebraucht wird, ist keineswegs sicher; in unserer Strophe hat es aber doch wohl dieselbe Bedeutung wie in 8, 14, 7³⁾, 10, 153, 3⁴⁾ und 1, 56, 5⁵⁾. Hier ist *vī tirati* zweifellos soviel wie „ausdehnen, ausbreiten“: „*Indra* breitete den Luftraum aus, im Rausche des *Soma* die Lichträume, als er den *Vala* gespalten hatte“; „Du, *Indra*, bist ein *Vṛtratöter*; du breitetest den Luftraum aus, du festigtest den Himmel mit Kraft“; „Als du den unerschütterlichen Grund ausbreitetest.“ Ich möchte daher annehmen, daß auch in 10, 49, 9 im Anschluß an die Entsendung der Flüsse im *Vṛtrakampf* gesagt ist: „Ich breite die Fluten aus; durch Kampf (gegen *Vṛtra*) fand ich einen Ausweg für Manu für (sein) Suchen.“ Dann liegt es aber doch nahe, die auch im Wortlaut so nahestehende Strophe 10, 104, 8 in demselben Sinne zu verstehen (zumal da auch hier die folgende Strophe [10, 104, 9] von der Befreiung der Wasser im *Vṛtrakampfe* handelt): „Sieben sind die göttlichen Wasser, die erfreulichen, unverletzlichen, mit denen du, *Indra*, der Burgenbrecher⁶⁾, zum Meere durchdrangst. Neunundneunzig strömende Ströme verschafftest du, einen Ausweg

¹⁾ *ahám sapta sravāto dhārayam vṛṣā dravitvāḥ prthivyām sīrā ādhi | ahām arṇāṃsi vī tirāmi sukrātur yudhā vidam mānave gātum iṣṭāye.*

²⁾ *vṛtrām jaghanvām asṛjad vī sindhūn | páriṣṭhitā atrṇad badbadhāndh sīrā indrah srāvitave prthivyā.* Genaueres über die Herabkunft der Flüsse S. 164 ff.

³⁾ *vy antāriksam atiran māde sōmasya rocanā | indro yād ābhinaḥ valām.*

⁴⁾ *tvām indrāsi vṛtrahā vy antāriksam atirah | úd dyām astabhṇā ōjasā.*

⁵⁾ *vī yāt tirō dharuṇam ācyutam.*

⁶⁾ Das Beiwort *pūrbhīd* erhält *Indra* auch in 10, 111, 10, wo von der Befreiung der Flüsse die Rede ist.

1, 99, 1 „Agni möge uns über alle Gefahren, über die Widerwärtigkeiten hinüberbringen wie mit einem Schiff über einen Strom¹⁾.“

5, 4, 9 „Über alle Gefahren, über die Widerwärtigkeiten bring uns hinüber, Jātavedas, wie mit einem Schiff über einen Strom²⁾.“

9, 70, 10 „Bring (uns) hinüber kundig wie mit einem Schiffe über einen Strom, (o Soma)³⁾.“

Ähnlich 10, 116, 9: „Für Indra-Agni setze ich die gute Rede in Bewegung; wie ein Schiff im Strome trieb ich sie mit Liedern vorwärts⁴⁾.“

Für *sīndhum* tritt in dem Vergleich in 6, 68, 8; 7, 65, 3 *apáh* ein⁵⁾, in 10, 56, 7 *kṣódaḥ*⁶⁾.

Öfter wird der Ausdruck *sīndhur ná kṣódaḥ*, etwa „wie Stromes Schwall“, gebraucht, um eine ungestüme Bewegung zu kennzeichnen:

1, 65, 6 „(Agni ist) wie Stromes Schwall, wer könnte ihn aufhalten⁷⁾?“

1, 66, 10 „Wie Stromes Schwall trieb er sie nach unten⁸⁾.“

2, 25, 3 „Wie Stromes Schwall ungestüm, ist (Brahma-naspati) nicht aufzuhalten⁹⁾.“

Derselbe Vergleich wird auch gebraucht, wenn eine gewaltige Ausdehnung geschildert werden soll: 1, 92, 12 „Wie Rinder (ihre Strahlen ausbreitend,) ist die strahlende, liebliche (Uṣas) weithin erglänzt wie Stromes Schwall¹⁰⁾.“ Sollte dann nicht *sīndhu* in demselben Sinne auch 10, 62, 9 zu verstehen sein: „Sāvarṇyas Opferlohn hat sich wie ein Strom ausgebreitet¹¹⁾?“ Geldner übersetzt hier: „wie die Sindhu“. Auch in 9, 107, 12 *prá soma devávitaye sīndhur ná pipye árnasā* faßt Geldner *sīndhu* als Eigennamen; ich möchte lieber übersetzen: „Du, Soma, bist für die Göttereinladung angeschwollen wie ein Strom mit seiner Flut“, zumal *sīndhu* in

¹⁾ *sá naḥ parśad áti durgāni vísvā nāvéva sīndhum duritāty agniḥ.*

²⁾ *vísvāni no durgāh jātavedaḥ sīndhum ná nāvā duritāti parśi.*

³⁾ *nāvā ná sīndhum áti parśi vídvān.*

⁴⁾ *préndrāgnībhyāṃ suvacasyāṃ iyarmi sīndhāv iva prérayaṃ nāvam arkaiḥ.*

⁵⁾ *apó ná nāvā duritā tarema.*

⁶⁾ *nāvā ná kṣódaḥ . . . áti durgāni vísvā.*

⁷⁾ *sīndhur ná kṣódaḥ ká ṛṇ varāte.*

⁸⁾ *sīndhur ná kṣódaḥ prá nīcīr aīnot.*

⁹⁾ *sīndhur ná kṣódaḥ śmīvān . . . nāha vārtave.*

¹⁰⁾ *paśān ná citrā subhāgā prathānā sīndhur ná kṣóda urvīyā vy ásvait.*

¹¹⁾ *sāvarṇyāsya dākṣiṇā ví sīndhur iva paprathe.*

4, 22, 8 rein bildlich gebraucht ist: „Der Stengel ist ausgepreßt wie ein berauschender Strom¹⁾.“

Deutlich liegt die Bedeutung „Strom“ vor, wenn im Vergleich von dem Niederströmen des *sindhu* gesprochen wird:

9, 97, 45 „(Soma) ist siegreich wie ein Strom abwärts geflossen²⁾.“

9, 69, 7 „Wie im Absturz des Stromes nach unten haben die raschen Rauschtränke, von dem Bullen geschüttelt, ihren Weg genommen³⁾.“

4, 58, 7 (von den Ghrtaströmen) „Wie im Absturz des Stromes eilen die jugendlichen dahin⁴⁾.“

Auch *sindhor ūrmīh* kann, wenn es im Vergleich oder bildlich gebraucht wird, nur „die Welle des Stromes“ bedeuten:

9, 80, 5 „Wie die Welle des Stromes fließest du (Soma) dich läuternd⁵⁾.“

1, 27, 6 „Du bist der Verteiler, du buntstrahlender (Agni).

Auf der Welle des Stromes fließest du alsbald dem Verehrer nahe⁶⁾.“

Der Sinn ist offenbar, daß der Gott mit seinen Gaben wie ein mächtiger Strom zu dem Verehrer kommen soll. Derselbe Gedanke scheint in 8, 25, 12 ausgedrückt zu sein⁷⁾:

„Wir (möchten) ohne Schaden zu nehmen dem (die Erwartung) nicht vernichtenden⁸⁾, tropfenreichen⁹⁾ Viṣṇu (dienen). Erhöre (uns), du von selbst dich bewogender Strom, daß wir zuerst bedacht werden¹⁰⁾.“

Der Gott scheint hier einem Strom verglichen zu sein, der aus eigenem Antrieb zu dem Verehrer kommt.

Insbesondere wird das Rauschen der Wellen hervorgehoben:

9, 96, 7 „(Soma Pavamāna) hat die Welle der Rede aufgewirbelt wie der Strom (die Welle)¹¹⁾.“

¹⁾ *pīpīlē amśūr madyo nā sindhuḥ.*

²⁾ *sindhar nā nimnām abhī vāṇy āksāh.*

³⁾ *sindhor iva pravaṇē nimnā āśāvo vṣacyutā mādāso gātūm āsata.*

⁴⁾ *sindhor iva prādhvanē . . . patayanti yāhvāḥ.*

⁵⁾ *sindhor ivormīh pāvamāno arṣasi.*

⁶⁾ *vibhaktāsi citrabhāno sindhor ūrmā upākā ā | sadyo dāsūṣe kṣarasi.*

⁷⁾ *āghnate viṣṇave vayām āriṣyantaḥ suddhāve | śrudhī svayāvan sindho pūrvācittaye.*

⁸⁾ Nach Geldner zu 5, 51, 15.

⁹⁾ *suddhāve* weist schon auf das Bild des Stromes hin.

¹⁰⁾ Nach Geldner zu 1, 112, 1.

¹¹⁾ *prāvīpād vācā ūrmīm nā sindhuḥ.*

9, 50, 1 „Deine Kräfte steigen auf wie das Rauschen der Welle des Stromes¹⁾.“

Derselbe Vergleich wie in 9, 50, 1 liegt aber in 1, 44, 12 vor²⁾, so daß meines Erachtens auch hier *síndhu* nicht, wie Geldner meint, als Eigenname gefaßt werden kann: „Wie die rauschenden Wogen eines Stromes glänzen die Flammen Agnis.“

Der Fluß, aus dem der Opferpriester das Wasser für das Somaopfer schöpft, ist *síndhu* in 5, 37, 2: „Der Adhvaryu soll mit der Opferspende zum Fluß hinabgehn³⁾.“ Der irdische Fluß ist *síndhu* auch in 10, 155, 3, wo die Hexe beschworen wird zu fassen „jenes (Boot aus) Holz, das am andern Ufer des Stromes ohne Menschen schwimmt“⁴⁾, in dem Schlangenzauber AV. 10, 4, 19: „In die Mitte des Stromes fortgegangen, wusch ich das Gift der Schlange aus“⁵⁾, und wenn die Perlmuschel „im Himmel geboren, im Meere geboren, aus dem Fluß hergebracht“⁶⁾ oder das Heilmittel gegen Eifersucht „aus dem Fluß hergebracht“⁷⁾ genannt wird. AV. 12, 1, 3, wo von der Erde gesagt wird: *yásyām samudrá utá síndhur āpaḥ*, steht der Singular wohl hauptsächlich mit Rücksicht auf das Versmaß für den Plural; der Sinn wird auch hier sein: „auf der Meer, Strom (und) Wasser sind.“

2. *síndhu* im Himmel

Nun bezeichnet *síndhu* aber auch ein Gewässer im Himmel. Vollkommen deutlich ergibt sich das aus 1, 164, 25: „Mit dem Jagat- (Versmaß) befestigte er (der Weltenschöpfer) den⁸⁾ Sindhu am Himmel; im Rathantara erschaute er die Sonne⁹⁾.“ In himmlischen Höhen haben wir, wie wir später sehen werden, auch den großen Sindhu zu suchen, auf dem Vṛtra gelagert war¹⁰⁾, und ein himmlisches Gewässer ist offenbar auch der honigreiche unvergängliche *síndhu*, dem die Ásvins ihre Hilfe angedeihen lassen¹¹⁾. In Ver-

¹⁾ *út te śúsmāsa īrate síndhor ūrmér iva svanāḥ.*

²⁾ *síndhor iva prásvanitāsa ūrmāyo ḡgnér bhrājante arcāyaḥ.*

³⁾ *āyad adhvaryūr haviṣāva síndhum.*

⁴⁾ *adó yád dāru plāvate síndhoḥ pārē apūruśām.*

⁵⁾ *síndhor mādhyam parétya vy āñijam āher viśām.*

⁶⁾ AV. 4, 10, 4 *divi jātāḥ samudrajāḥ síndhutās páry ābhṛtaḥ.*

⁷⁾ AV. 7, 45, 1 *síndhutās páry ābhṛtam.*

⁸⁾ [Mit Bleistift am Rand in „die“ geändert.]

⁹⁾ *jāgatā síndhum divy āstabhāyad rathamāntarē sūryam páry apaśyat.*

¹⁰⁾ 2, 11, 9 *māhām síndhum āśáyānam . . . vṛtrām.*

¹¹⁾ 1, 112, 9 *yābhīḥ síndhum mādhumantam āsaścatam.*

bindung mit den Ásvins erscheint *sindhu* ferner in 4, 43, 6: „Der Sindhu netzte zusammen mit der Rasā eure Rosse, die roten Vögel entgingen den Gluten. Diese eure rasche Fahrt ward hochberühmt, durch die ihr die Gatten der Sūryā wurdet¹⁾.“ *pāri gam*, „um etwas herumgehen“, „etwas vermeiden“, „einer Sache entgehen“ wird mit dem Akkusativ konstruiert; vgl. 2, 33, 14 *pāri ṇo hetī rudrāsya vṛjyāḥ pāri tveṣāsya durmatīr mahī gāt*, „möge uns das Geschoß Rudras verschonen, möge uns die große Mißgunst des Ungestümen vermeiden“. *ghṛṇā* steht also sicherlich trotz des Padapāṭha für *ghṛṇāḥ* wie in 5, 73, 5: *ā yād vām sūryā rātham tiṣṭhad raghuṣyādaṃ sādā | pāri vām aruṣā vāyo ghṛṇā varanta ātāpaḥ*, „Stets, wenn die Sūryā euren rasch dahinfahrenden Wagen bestieg, hielten sich eure roten Vögel die Gluten ab, so daß sie nicht versengten²⁾.“ Daß es sich bei der Fahrt der Ásvins um himmlische Vorgänge handelt, geht aus 7, 69, 3 hervor: „Euer Wagen, mit der jungen Frau dahinfahrend, drängt mit seinen Rads Spuren die Enden des Himmels auseinander³⁾.“ Die sengende Glut hat sicherlich ihren Grund in der Nähe der Sonne.

Auf ein paar andere Stellen, an denen *sindhu* ein himmlisches Gewässer bezeichnet (1, 146, 4; 7, 87, 6; 10, 123, 4) kann erst später eingegangen werden. In 2, 11, 9 und 1, 112, 9 ist *sindhu* Maskulinum, in allen anderen genannten Fällen kann es so aufgefaßt werden, und wenn in 4, 43, 6 *sindhu* neben der Rasā genannt wird, die⁴⁾ doch aller Wahrscheinlichkeit nach als Fluß zu denken ist,

¹⁾ *sindhur ha vām rasāyā siñcad ásvān ghṛṇā vāyo 'ruṣāsaḥ pāri gman | tād ū ṣu vām ajirām ceti yānaṃ yēna pāri bhāvataḥ sūryāyāḥ* — Ein Femininum *rasā* mit der Bedeutung „Feuchtigkeit“, das im PW angenommen wird, ist gänzlich unwahrscheinlich.

²⁾ In 7, 69, 4 steht *ghṛamsām* für *ghṛṇāḥ*: *yuvóḥ śrīyam pāri yōṣā vṛṇta sūro duhitā páritakmyāyām | yād devayāntam āvataḥ śacībhiḥ pāri ghṛamsām omānā vām vāyo gāt*. Geldner ist der Ansicht, daß die zweite Hälfte der Strophe auf die Atri-Sage geht, da *omān* in den Ásvin-Liedern nur in Verbindung mit dieser Sage erscheint. Er übersetzt demgemäß: „Eure Schönheit erkürte die Maid, die Tochter des Sūrya, in der Entscheidungssunde. Wenn ihr dem Gottergebenen mit euren Künsten helft, so entgeht durch euer Schutzmittel seine Lebenskraft der Glut.“ Mir scheint die Strophe eine so genaue Parallele zu 4, 43, 6 und 5, 73, 5 zu sein, daß ich trotzdem *vāyaḥ* lieber mit Oldenberg als „Geflügel“, d. i. die Flügelrosse, verstehen möchte: „weil ihr dem Gottergebenen mit euren Kräften helfet, ist euer Vogelgespann durch euren Schutz der Hitze entgangen.“

³⁾ *vi vām rátho vadhvā yādāmānó 'ntān divó bādhate vartanībhyām*.

⁴⁾ [Neben die beiden MS.-Zeilen „Maskulinum . . . wird, die“ ist am Rand mit Bleistift ein ? gesetzt; es dürfte sich auf die Auffassung der Stelle 4, 43, 6 beziehen.]

so liegt die Vermutung nahe, daß *síndhu* als himmlisches Gewässer mit dem himmlischen *samudrá* identisch ist.

In 8, 26, 18 scheint aber auch das Femininum *síndhu* ein himmlisches Gewässer zu bezeichnen. In der vorhergehenden Strophe werden die Ásvins aufgefordert, auf den Sänger zu hören, ob sie in der Meeresflut des Himmels schwelgen oder im Hause des Labetranks; dann fährt der Dichter fort: „und dieser weißfließende Strom (*síndhu*) trägt euch am meisten unter den Flüssen in goldner Bahn¹⁾.“ Geldner erklärt die *síndhu* als den heimatlichen Fluß des Opferers. Aber daß der Dichter behaupten sollte, die Ásvins hielten sich am liebsten auf seinem Flusse auf, und daß dieser Fluß die Beiwörter *śvetayāvarī hiraṇyavartaniḥ* erhalten sollte, ist mir ganz unwahrscheinlich. Meines Erachtens ist der Strom der himmlische Strom, der hier dem Himmelsmeer und dem Hause des Labetranks als beliebter Aufenthaltsort der Ásvins angefügt ist.

Ihrem Aufenthalt in oder an dem himmlischen Strom verdanken die Ásvins offenbar auch das Beiwort *síndhumātārā*, „deren Mutter die Sindhu ist“, das ihnen 1, 46, 2 gegeben wird. 7, 36, 6 wird die Sarasvatī *síndhumātā* genannt, was nach dem Akzent zu urteilen nur Bahuvrīhi sein kann²⁾. Die Sindhu, die die Mutter der Sarasvatī ist, kann aber, wie Bergaigne I 326 richtig gesehen hat, nur der himmlische Strom sein.

Es fragt sich übrigens, ob wir *síndhu*, wenn es das himmlische Gewässer bezeichnet, als Appellativum oder als Eigennamen aufzufassen haben. Ich glaube, daß in der Tat eine Übertragung des Namens des Hauptflusses des Landes auf den Himmelsstrom stattgefunden hat; es ist mir das um so wahrscheinlicher, als später, wie wir sehen werden, dem Himmelsfluß auch der Name der Gaṅgā beigelegt wird. Die gleiche Namensübertragung läßt sich aber auch außerhalb Indiens nachweisen. In dem Sonnengesang von El-Amarna, der aus der Zeit Amenophis' IV. stammt³⁾, wird der Sonnengott als der Schöpfer des Nils gepriesen. Der Nil kommt aus der Unterwelt:

¹⁾ *utā syā śvetayāvarī vāhiṣṭhā vāṃ nadīnām | síndhur hiraṇyavartaniḥ*. — Geldner übersetzt *hiraṇyavartani* „mit goldenen Rädern“, aber das sechsmal von den Ásvins selbst, 6, 61, 7 von der Sarasvatī gebrauchte Beiwort ist doch nach Analogie von *kṛṣṇāvartani*, dem Beiwort Agnis in 8, 23, 19, zu beurteilen. Wie das Feuer eine schwarze Bahn hinterläßt, so fließt der Strom in einer goldfarbenen Bahn dahin.

²⁾ Roth, Graßmann, Ludwig, Macdonell (Ved. Myth. 86): „die Mutter der Ströme“.

³⁾ Übersetzt von Sethe in H. Schäfer, Die Religion und Kunst von El-Amarna, S. 55ff.

Du schaffst den Nil in der Unterwelt (in der Tiefe)¹⁾,
 du holst ihn herbei nach deinem Belieben,
 um das Volk (der Ägypter) am Leben zu erhalten.

Der Sonnengott hat aber auch den himmlischen Regenstrom geschaffen, und auch dieser wird Nil genannt:

Alle Gebirgsländer in der Ferne, du sorgst für ihren Lebensunterhalt:

Du gabst einen Nil an den Himmel²⁾;
 er steigt ihnen herab
 und schafft Wasserfluten auf den Bergen³⁾,
 um ihre Felder zu netzen mit ihrem Gebührenden⁴⁾.

Wie wohlthätig sind doch deine Pläne, du Herr der Ewigkeit!
 Der Nil am Himmel, er ist deine [Gabe] für die fremden Völker
 und alles Wild im Gebirge, so da auf Füßen geht;
 Der (wahre) Nil (aber), er kommt aus der Unterwelt (in der Tiefe) für (Ägypten)⁵⁾.

¹⁾ Eckige Klammern enthalten Ergänzungen zerstörter Stellen, runde Klammern Worte, die im Ägyptischen nicht besonders ausgesprochen und im Deutschen zur Verdeutlichung eingefügt sind (S.).

²⁾ Den Regen, der im oberen Ägypten sehr selten ist (S.).

³⁾ Wasser auf den Bergen ist dem Ägypter etwas Ungewohntes, da die Gebirge, die das Niltal säumen, wasserlose Wüsten sind (S.).

⁴⁾ Mit so viel, wie sie brauchen (S.).

⁵⁾ [Hier fehlen die MS.-Blätter 25–28. Die zu diesem Teil des Werkes erhaltenen Kränzchen-Notizen lassen keine Lücke erkennen: auf das Zitat „Du gabst einen Nil an den Himmel“ folgt unmittelbar: „Häufig auch in Anrufungen.“ Nach Einleitung S. 11 würde man hier die Behandlung von *διοπετής* erwarten. Diese erscheint aber in den Kränzchen-Notizen erheblich später, als Beleg für den Avatära der Flüsse. Im Anschluß an die Behandlung von 1, 72, 8 (vgl. unten S. 165) heißt es dort: „Herabkunft von Strömen aus dem Himmel offenbar schon indogermanisch, so mehrfach bei Homer (vor allem vom Ägyptos): *διοπετός ποταμοί*; aber auch von dem ganz ungenannten Fluß auf der Phäakeninsel. Hier ist „im Himmel fließend“ ein nicht mehr verstandenes Beiwort. Auch im Awesta handelt es sich um Himmelsflüsse, vielleicht sogar im Germanischen. Später wird im Griechischen, in Analogie zu anderen Kompositis, gesagt *διοπετής*.“ Da nun in dem (bis auf die kurze und sicher anders zu schließende Lücke S. 165) vollständigen Druck-MS. die Behandlung von *διοπετής* beim Avatära der Flüsse am Ende des IV. Kapitels nicht erscheint, ist es höchst wahrscheinlich, daß sie (an ihre alte Stelle?) hinter die Besprechung des ägyptischen Hymnus versetzt war und somit die hier fehlenden Blätter 25–28 gefüllt hat.

Aus der oben mitgeteilten Stelle der Kränzchen-Notizen ergibt sich, daß für Lüders die Verwertung von *διοπετής* als Beleg für die Anschauung von der Herabkunft der irdischen Flüsse aus dem Himmel keineswegs im Widerspruch steht mit dem Bedeutungsansatz „im Himmel ließend“ statt des üblichen „vom Himmel herabgefallen“: wenn

In Anrufungen erscheint *síndhu* öfter personifiziert als Gottheit, und es fragt sich, ob wir darunter den Indus, das die Erde um-

ein beliebiger irdischer Fluß (Il. 16, 174 der personifizierte Spercheios, 21, 268 und 326 der Skamandros, Od. 4, 477 und 581 der Aígyptos, d.h. Nil, Od. 7, 284 der unbenannte Fluß der Phäakeninsel, Il. 17, 263 ein Fluß im Vergleich) das Beiwort „im Himmel fließend (eigentlich: fliegend)“ bekommt (ausschließlich in dem formelhaften Verschluß *διωπετός ποταμοίω*), so ist damit eben gesagt, daß die irdischen Ströme aus dem Himmel stammen. Dies ist zu beachten bei der Lektüre des folgenden, auf zwei durchstrichenen, unpaginierten Reinschrift-Rückseiten erhaltenen Bruchstücks, des Einzigen, was sich außer einem Zettel mit den oben genannten sieben homerischen Belegen in den Mat. zum Thema *διωπετής* gefunden hat:]

[In seiner späteren mißverstandenen Bedeutung „vom Himmel gefallen“ ist *διωπετής* offenbar auch verstanden, wenn Plut. Mar. 21, 8 darauf] hingewiesen wird, daß nach großen Schlachten Regenfälle einzusetzen pflegen, *εἴτε δαιμονίων τινὸς τὴν γῆν καθαρῶς καὶ διωπετέσι ἀγνίζοντος ὕδασι καὶ κατακλύζοντος κτλ.* Auch wenn die Blitze nach Et. Magn. *διωπετεῖς* heißen, wird eher an das Herabfallen vom Himmel als an das Fliegen am Himmel gedacht sein. *διωπετής* steht also im Sinne von *διωπετής*, das Euripides (Iph. Taur. 977 *ἀγαλμα*) und spätere Prosaiker gebrauchen (Plut. Num. 13 *πέλτη*; Dion. Hal. 2, 66 *παλλᾶδον*; Hdn. 5, 3, 5 *λίθος*).

Es ist sehr wahrscheinlich, daß der Anlaß zu der Sage von der Herabkunft der Flüsse aus dem Himmel die Beobachtung gewesen ist, daß sie aus dem Regenwasser entstehen, das sich in den Bergen sammelt, und es ist möglich, daß diese Anschauung in homerischer Zeit noch lebendig gewesen ist. Man könnte sich darauf berufen, daß Il. 21, 223 Achilleus den Skamandros *Σκάμανδρε διοτρεφές* anredet; sicher ist diese physische Auffassung des *διοτρεφής* aber keineswegs, da das Wort bei Homer bekanntlich wie *διογενής* und *δῖος* Beiwort der Fürsten ist. Der Ausdruck *διωπετής* weist eher darauf hin, daß sich die ursprüngliche natürliche Anschauung schon zum Mythos verdichtet hat. In nachhomerischer Zeit ist die Vorstellung von der Herabkunft der Flüsse aus dem Himmel nicht mehr lebendig; schon bei Hesiod (Theog. 337 ff.) sind die Flüsse und Bäche die Söhne und Töchter des Okeanos und der Thetys. Auch das homerische, durchaus formelhaft gewordene Beiwort sieht mehr wie ein versteinertes Rest aus vergangener Zeit aus. Um so mehr bin ich geneigt, die Anschauung von der Herabkunft der Flüsse aus dem Himmel, die sich bei Ariern und Griechen nachweisen läßt, als altererbten Besitz aus der indogermanischen Urzeit zu betrachten.

[Die in den Wörterbüchern von Seiler und Pape vorgenommene Unterscheidung eines *διωπέτης* „am Himmel fliegend“ (wozu *διωπετάς οἰωνός* Hymn. Ven. 4) und *διωπετής* „vom Himmel fallend“ (wozu u.a. *διωπετός ποταμοίω*) ist, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll, überhaupt sehr fragwürdig; vor allem aber können weder *διωπετάς* noch *διωπετός* zu einem *ā*-Stamm *διωπέτης* (gen. *διωπέτον*!) gehören. E. Schwyzler, Griechische Grammatik I, S. 452 Anm. 6, führt *διωπέτης* als Beispiel eines Kompositums mit lokativischem Vorderglied an und gibt als Bedeutung „eig. ‚am Himmel fliegend‘ (Lüders)“ an, unter Hinweis auf die abweichende Erklärung W. Schulzes, Quaest. ep. 237f. Dort wird zwar *διωπέτας* (= *διωπετάς*) des Venushymnus als Zusammensetzung mit dem Lokativ des Stammes **dīves-* erklärt, dagegen soll *διωπετής ποταμός* ein

gebende Meer oder das himmlische Gewässer zu verstehen haben. Da wir annehmen dürfen, daß mit *sindhu* überall das Gleiche gemeint ist, wird das Meer dadurch ausgeschlossen, daß es an zwei Stellen neben *sindhu* genannt ist: 10, 66, 11 „Das Meer, Sindhu, der Raum, der Luftraum, Aja Ekapād, der Donner, die Flut, der Drache der Tiefe möge meine Worte hören, alle Götter und meine Herren¹⁾“; 10, 65, 13: „Pāvīravī, der Donner, Aja Ekapād, der Träger des Himmels, Sindhu, die Meereswasser, alle Götter mögen meine Worte hören, Sarasvatī mit den Gebeten und Puraṁdhi²⁾“. Wie hier, so wird auch in den übrigen Stellen *sindhu*, wenn wir von Göttern absehen, mit Komponenten des Weltalls zusammengeordnet, mit Himmel und Erde, mit Aditi, die hier offenbar im kosmologischen Sinne zu verstehen ist, einmal auch mit Pastyā, die kaum ein irdischer Fluß ist³⁾.

In 8, 25, 12 wird der „selbstgehende“ Sindhu um Erhörung gebeten⁴⁾, nachdem vorher in dem Tr̥ca Aditi, die Nāsatyas, die Maruts und Viṣṇu genannt sind. Ich halte es unter diesen Umständen für das Wahrscheinlichste, daß *sindhu* in diesen Anrufungen den himmlischen Strom bezeichnet, und das Gleiche scheint mir

„flumen Jovis jussu et opere decurrens“ sein, nicht „ἐκ Διὸς πεπτωκώς, quod esset διοπετής“; *διοπετής* soll in diesem Falle aus *διοπετής* metrisch gedehnt sein. E. W. Fay, Indogerm. Forsch. 33, 364f., erklärt das *δι-* von *διοπετής* ebenfalls als Lokativ, faßt aber das *κύμα διοπετέος ποταμοῦ* von II. 21, 268 und 326 als „sky-roaring river-wave“ und bezieht *διοπετής* bei Nil und Spercheios auf Wasserfälle. Manu Leumann, Homerische Wörter (Basel 1950) S. 311, sagt über *διοπετής*: „Etymologisch meint es offenbar einen Fluß, dessen Wasser als Regen ‚vom Himmel gefallen‘ ist“; die *διοπετέας οἰωνούς* erwähnt er gar nicht. Gegenüber alledem liegt es sicher nahe, mit Lüders-Schwyzler an einer einheitlichen Erklärung von *διοπετέας οἰωνούς* und *διοπετέος ποταμοῦ* festzuhalten. Was ein *διοπετής ποταμός* wirklich ist, zeigt die unten (S. 146) festgesprochene Stelle 2, 28, 4, wo es von den Himmelsflüssen heißt, daß sie wie Vögel im Kreislauf fliegen (*vāyo nā paptā raghuyā pārijman*).]

¹⁾ *samudrāḥ sindhū rājo antārikṣam ajā ékapāt tanayitnūr arṇavāḥ | āhīr budhnyāḥ śṛṇavad vácāṃsi me vīśve devāsa utā sūrāyo māma.*

²⁾ *pāvīravī tanyatūr ékapād ajō divō dhartā sindhur āpāḥ samudriyāḥ | vīśve devāsaḥ śṛṇavan vácāṃsi me sárasvatī sahā dhībhiḥ púraṁdhyā.* Vielleicht gehört *divō dhartā sindhuḥ* zusammen; als *divō dhartā* werden sonst noch bezeichnet Soma 9, 26, 2; 9, 76, 1; 9, 109, 6; Savitr̥ 4, 53, 2; 10, 149, 4; Indra 3, 49, 4; Asuras Mannen 10, 10, 2; die Rbhus (?) 10, 66, 10.

³⁾ 8, 25, 14 *utā naḥ sindhur apām tán marútas tād ásvínā | índro viṣṇur mīdhvāṃsaḥ sajósasaḥ* (im vorhergehenden Verse werden Mitra, Varuṇa, Aryaman angerufen); 4, 54, 6 *índro dyāvāprthivī sindhur adbhīr ádityair no áditiḥ sárma yaṃsat*; 9, 97, 58; 1, 94, 16 usw. *tán no mitró váruṇo māmahanātmā áditiḥ sindhuḥ prthivī utā dyauḥ*; 4, 55, 3 *prā pastyām áditiḥ sindham arkaḥ svastīm ūe sakhyāya devīm.* ⁴⁾ *śrudhī svayāvan sindho pūrvácittaye.*

auch in 1, 186, 5 der Fall zu sein, wo *síndhu* neben Ahi budhnya und Apām napāt genannt wird: „Und der Drache der Tiefe möge uns Freude bereiten. Der Strom kommt gern wie die strotzende (Kuh) zu ihrem Jungen (zu dem), wodurch wir den Apām napāt hertreiben wollen¹⁾, den die gedankenschnellen Hengste fahren²⁾.“ Wenn auf das Lied, das Apām napāt herführen soll, auch die Sindhu kommt, so geschieht es doch wohl, weil sich Apām napāt in ihr aufhält. Apām napāt aber weilt nicht im Indus, sondern im Himmelsstrom.

Wo von *síndhavaḥ* im Plural gesprochen wird, sind in vielen Fällen darunter Flüsse zu verstehen, die auf der Erde fließen. Wir haben schon oben S. 130f. gesehen, daß mit *síndhu* bestimmte Flüsse bezeichnet werden, wie die Śutudrī oder der durch die Vereinigung von Śutudrī und Vipās entstandene Strom³⁾, die Vibālī⁴⁾, die uns dem Namen nach allerdings nicht bekannten Flüsse, die Indra für Turvīti-Vayya hemmte⁵⁾. Die *síndhavaḥ* werden den stehenden Gewässern gegenübergestellt: Indra ist der Stier des Himmels und der Erde, der fließenden und stehenden Gewässer⁶⁾; Agni wird der Leiter der Flüsse, der Stier der stehenden Gewässer genannt⁷⁾. An die Flüsse der Erde ist auch zu denken, wenn sie mit den Bergen zusammengestellt werden:

6, 52, 4: „Es sollen mir die erstehenden Morgenröten helfen, es sollen mir die schwellenden Ströme helfen, es sollen mir die festen Berge helfen, es sollen mir die Väter bei der Götteranrufung helfen⁸⁾“;

7, 35, 8: „Zum Heile sollen uns die festen Berge sein, zum Heile sollen uns die Ströme sein, zum Heile die Wasser⁹⁾“;

4, 34, 8: „Berauschet euch einträchtig mit den Ādityas, einträchtig, ihr Ṛbhus, mit den Bergen, einträchtig mit dem göttlichen Savitr, einträchtig mit den Schätze spendenden Strömen¹⁰⁾.“

¹⁾ Das heißt, wie Geldner richtig gesehen hat, das Lied.

²⁾ *utá nó 'hír budhnyò máyas kaḥ śísuṃ ná pipyúṣīva veti síndhuḥ | yéna napátam apām jundāma manojúvo vṛṣaṇo yám váhanti.*

³⁾ 3, 33, 3. 5. 9; 3, 53, 9.

⁴⁾ 4, 30, 12.

⁵⁾ 11, 61, 11; 4, 19, 6.

⁶⁾ *vṛṣāsi dívo vṛṣabháḥ prthivýā vṛṣā síndhūnām vṛṣabhá stīyānām* 6, 44, 21.

⁷⁾ *netā síndhūnām vṛṣabhá stīyānām* 7, 5, 2.

⁸⁾ *ávantu mām uṣáso jáyamānā ávantu mā síndhavaḥ pinvamānāḥ | ávantu mā párvatāso dhruvāsó 'vantu mā pítāro deváhūtau.*

⁹⁾ *sám naḥ párvatā dhruvāyo bhavantu sám naḥ síndhavaḥ sám u santv āpaḥ.*

¹⁰⁾ *sajóṣasa ādityair mādayadhvam sajóṣasa ṛbhavaḥ párvatebhīḥ | sajóṣaso daivyenā savitrā sajóṣasaḥ síndhubhī ratnadhébhiḥ.*

3, 5, 4 wird Agni „der Freund der Ströme und Berge¹⁾“ genannt.

Ströme und Berge dienen auch zum Ausdruck überragender Größe:

1, 109, 6: „Ihr ragt über die Völker im Kampfgeschrei hervor, über die Erde, über den Himmel, über die Ströme, über die Berge durch eure Größe. Ihr, Indra-Agni, überragt alle anderen Wesen²⁾.“

Wir werden daher die *sindhavaḥ* auch an andern Stellen, wo die Berge nicht daneben genannt sind, als irdische Flüsse fassen müssen:

10, 89, 1 (von Indra): „der durch seine Größe die Ströme überragt³⁾“;

10, 89, 11: „Indra ragt über die Nächte hervor, der Starke über die Tage, über den Luftraum, über des Meeres Gebiet, über des Windes Breite, über der Erde Ende, über die Ströme, über die Länder⁴⁾“;

1, 151, 9: „Nicht sind die Himmel mit den Tagen, nicht die Ströme eurer Göttlichkeit gleichgekommen, nicht die Papis eurem Reichtum, (Mitra-Varuṇa)⁵⁾“;

1, 52, 14: „(Indra), dessen Umfang nicht Himmel und Erde erreichen (wie)⁶⁾ die Ströme nicht das Ende des Raumes⁷⁾.“

In dem gleichen Sinne wird AV. 4, 6, 2 von den sieben Strömen gesprochen: „soweit Himmel und Erde in ihrer Weite, soweit die sieben Ströme sich ausbreiten, (soweit) habe ich von hier das Wort, das das Gift vernichtet, ausgesprochen⁸⁾“; AV. 9, 2, 20 von den Wassern: „soweit Himmel und Erde in ihrer Weite, soweit die Wasser strömen, soweit das Feuer, du bist größer als das⁹⁾.“ Offenbar hat die Beobachtung des ungehemmten Strömens der Flüsse

¹⁾ *mitráh sindhūnām utā párvatānām.*

²⁾ *prā carṣaṇībhyāḥ prtanāhāveṣu prā prthivyaḥ riricāthe divás ca | prā sindhubhyāḥ prā gīrībhyo mahitvā prēndrāgniḥ viśvā bhūvanāty anyā.*

³⁾ *prā sindhubhyo riricāno mahitvā.*

⁴⁾ *prāktūbhyā indrah prā vṛdhō āhabhyāḥ prāntāriksāt prā samudrāsya dhāsēh | prā vātasya prāthasaḥ prā jmo āntāt prā sindhubhyo ririce prā kṣitībhyāḥ.*

⁵⁾ *nā vāṇ dyāvō 'habhir nótā sindhavo ná devatvām paṇāyo nānaśur maghām.*

⁶⁾ So Oldenberg und Geldner.

⁷⁾ *nā yāsya dyāvāprthivī ānu vyāco ná sindhavo rájaso ántam ānaśūh.*

⁸⁾ *yāvatī dyāvāprthivī varimnā yāvat sapta sindhavo vitaṣṭhiré | vācam viśāsya dūṣaṇīm tām itō ntr avādiṣam.*

⁹⁾ *yāvatī dyāvāprthivī varimnā yāvad āpaḥ siṣyadūr yāvad agniḥ | tátas tvām asi jyāyān.*

in unbekannte Ferne dazu geführt, sie als Bild der grenzenlosen Ausdehnung zu gebrauchen.

Die rastlose Bewegung ist das *tertium comparationis*, wenn die Strahlen Agnis mit Strömen verglichen werden¹⁾: „Nicht schlafend, nicht alternd, sind (die Strahlen) des lichtstarken Agni über Nacht in zitternder Bewegung wie der Glanz der Ströme²⁾.“

Im Vergleich wird von den *sindhavaḥ*, die ins Tal strömen, gesprochen:

9, 17, 1: „Wie die Ströme über die Niederung, haben sich die raschen Somatränke ergossen³⁾“;

5, 51, 7: „Sie gehen wie Ströme zu Tal zur Labung⁴⁾“;

10, 40, 9: „Ihm fließen gleichsam die Ströme zu Tal⁵⁾.“

Häufiger noch ist der Vergleich mit Flüssen, die ins Meer strömen, gebraucht⁶⁾.

Es gibt nun aber auch *sindhavaḥ* im Himmel. 2, 28, 4 heißt es: „Der Āditya entsandte sie, indem er sie verteilte: die Ströme wandeln das Rta des Varuṇa. Sie werden nicht müde und spannen nicht aus. Wie Vögel fliegen sie schnell im Kreislauf⁷⁾.“ Zwei Ausdrücke sind für die Auffassung entscheidend. Die *sindhavaḥ* fliegen wie Vögel. Das zeigt deutlich, daß hier Ströme gemeint sind, die dort oben am Himmel ihre Bahn ziehen. Flüsse, die hier auf der Erde strömen, würde man doch kaum jemals, und wenn sie noch so reißend sind, mit fliegenden Vögeln verglichen haben. Sie fliegen ferner *pārijman*, bewegen sich also im Kreise, was für irdische Ströme nicht paßt. Was hier durch *paptuḥ pārijman*, wird in 2, 35, 14 durch *pāri dīyanti* ausgedrückt, und hier kann es nicht zweifelhaft sein, daß es sich auf die himmlischen Flüsse bezieht: „Um ihn, der an diesem höchsten Ort weilt, der immerdar mit fleckenlosen (Flammen) leuchtet, fliegen die jugendlichen Wasser herum, dem (Apām) napāt selber mit (ihren) Gewändern⁸⁾ Schmelzbutter als

¹⁾ 1, 143, 3 *bhātvaḥśaso āty aktūr nā sindhavo 'gné rejante āsasanto ajārāḥ*.

²⁾ So nach Geldner, der Wegfall von *aktūm* vor *aktūr* annimmt und auf *sindhur nā kṣódaḥ* in 1, 65, 6 sowie auf 2, 30, 1 *nā ramanta āpaḥ | āhar-ahar yāty aktūr apām* verweist.

³⁾ *prā nimnéneva sindhavaḥ . . . sómā asgram ūśávaḥ*.

⁴⁾ *nimnām nā yanti sindhavo 'bhi prāyaḥ*.

⁵⁾ *āsmāi rīyante nivanéva sindhavaḥ*.

⁶⁾ Vgl. die oben S. 103 zitierten Stellen 9, 108, 16; 9, 88, 6; 6, 36, 3; 8, 6, 35; 8, 92, 22; 3, 36, 7; 6, 19, 5; 8, 6, 4; 8, 44, 25.

⁷⁾ *prā śim ādityo asrajaḥ vidhartām rtām sindhavo vāruṇasya yanti | nā śrāmyanti nā vī mucanty eté váyo nā paptu raghuyā párijman*.

⁸⁾ Geldner bezieht *svayám átkaiḥ* auf Agni: „der sich selbst mit Ge-

Speise zuführend¹⁾.“ Die kreisenden Ströme sind dieselben wie die kreisenden Wasser in 1, 63, 8²⁾: „Mögest du, Indra. uns jenes wunderbare Labsal³⁾ schwellen lassen wie die Wasser im Kreislauf⁴⁾ (es schwellen lassen).“ Für *āpaḥ párijman* tritt in 4, 16, 21 *nadyāḥ* ein: „Gepriesen nun, besungen nun, mögest du, Indra, für den Sänger Labsal schwellen lassen wie die Flüsse⁵⁾.“ Es wird also auch hier an die himmlischen Flüsse zu denken sein. Die *īś*, die diese Flüsse schwellen lassen, ist offenbar die Flut, die dadurch, daß sie als Regen herabströmt, Gedeihen schafft.

Für diese Auffassung spricht, daß an andern Stellen die *sīndhavaḥ* zweifellos die Himmelsströme sind, aus denen sich der Regen ergießt. So in 5, 53, 7: „Erbohrt strömen die Ströme mit ihrer Flut in den Luftraum wie Milchkühe⁶⁾.“ Die himmlischen Ströme, die hier mit Milchkühen verglichen sind, werden in 5, 69, 2 geradezu Milchkühe genannt: „Aus euren labungsreichen Kühen, o Varuṇa, aus euren Strömen, o Mitra, wird die Süßigkeit gemolken. Drei glänzende Stiere stehen da, nach verschiedenen Seiten gewandt, den Samen in die drei *dhiśāṇā* zu legen⁷⁾.“ Auf die zweite Hälfte der Strophe werden wir später zurückkommen; sie zeigt jedenfalls, daß hier von himmlischen Wassern die Rede

wandern (bekleidet)“, was mir wegen der Stellung der Worte in Verbindung mit der harten Ellipse unmöglich erscheint. Sollte man sich nicht die Himmelsströme als in Schmelzbutter gekleidet vorgestellt haben? 8, 59, 4 werden die sieben Schwestern, die *sīndhavaḥ*, *ghṛtaprūṣaḥ* und *ghṛtaścūtāḥ* genannt; eine *ghṛtāśya nirṇij* wird Mitra-Varuṇa in 5, 62, 4 zugeschrieben.

1) *asmīn padé paramé tasthivāmsam adhvasmābhīr viśvāḥ dīdivāmsam | āpo nāptre ghṛtām ānnaṃ vāhantīḥ svayām ātkaiḥ pári dṛyanti yāvīḥ.*

2) *tvām tyāṃ na indra deva citrām īṣam āpo ná pipayaḥ párijman.*

3) Geldner, der geneigt ist, überall Anspielungen auf die *dákṣiṇā* zu sehen, erklärt auch hier *īṣam* als Nahrung, besonders in der Form des Sängerlohns, ebenso in 4, 16, 21 und 6, 35, 4 (von Indra: *pīpīṭṣaḥ sudūghām . . . dhenūm*). Meines Erachtens liegt dafür kein genügender Grund vor. In 6, 17, 3 wird Indra gebeten: *avīḥ sūryam kṛnuhī pīpīṭṣaḥ*, in 6, 50, 12 Parjanya-Vāta: *pīpyatām īṣam naḥ*; in beiden Fällen ist jedenfalls nicht an die *dákṣiṇā* zu denken.

4) Geldner unrichtig: „wie die Gewässer in ihrem Laufe.“ Warum die Himmelsströme sich in Kreise bewegen, werden wir später sehen. Hier sei nur bemerkt, daß ein Nachklang dieser Vorstellung noch in der buddhistischen Kosmologie zu finden ist. Dort umkreisen die vier Weltströme, die aus dem Anotattasee fließen, diesen zunächst dreimal, ehe sie in die vier Himmelsgegenden strömen; s. Hardy, Manual of Buddhism, 1. Kapitel. [Vgl. unten S. 282 Anm. 1.]

5) *nā śrutā indra nā grṇānā īṣam jaritré nadyō ná pīpeḥ.*

6) *tatṛdānāḥ sīndhavaḥ kṣódasā rājāḥ prā sasrur dhenāvo yāthā.*

7) *trāvatiṣ varuṇa dhenāvo vām mādhumad vām sīndhavo mitra duhre | trāyas tasthur vṛṣabhāsas tisṛṇām dhiśāṇānām retodhā vi dyumāntaḥ.*

ist. 5, 62, 3 werden Mitra-Varuṇa gebeten, den Regen herabzusenden¹⁾. Daran schließt sich die Bitte (5, 62, 4): „Herbei sollen euch die gutgeschirrten Rosse fahren; indem ihr die Zügel haltet, sollen sie herkommen. Das Gewand der Schmelzbutter geht hinter euch her; wie vor alters strömen herbei die Ströme²⁾.“ Sicherlich sind die *sindhavaḥ* die Himmelsströme, aus denen die Schmelzbutter, der Regen, fließt³⁾.

[Hiervon⁴⁾ nicht zu trennen sind Aussprüche wie

1, 125, 4: „Es strömen herbei wohltätige Ströme, Kühe zu dem, der geopfert hat, und zu dem, der opfern will⁵⁾“;

1, 125, 5: „Auf den Rücken des Himmelsgewölbes gelangt, steht er da: wer spendet, der kommt zu den Göttern; ihm strömen die Wasser der Ströme Schmalz, ihm schwillt immerdar diese Spende⁶⁾.“]

Ganz ähnlich heißt es 5, 34, 9 von einem freigebigen Fürsten: „Für den sollen die Wasser ununterbrochen schwellen⁷⁾“; 4, 50, 8 von dem König, der einen Brahman als Purohita hat: „Für den schwillt immerdar die labende Feuchtigkeit⁸⁾“; und daß hier die himmlischen Wasser, die den Regen spenden, gemeint sind, zeigt deutlich 2, 25, 4, wo von dem, den sich Brahmanaspati zum Genossen macht, gesagt wird: „Für den strömen die himmlischen unversieglichen (Wasser)⁹⁾“. Ob die in der folgenden Strophe (2, 25, 5) genannten *sindhavaḥ* mit den „himmlischen unversieglichen“ identisch sind, ist allerdings nicht sicher. Was von ihnen gesagt wird, läßt eher auf irdische Flüsse schließen: „Für ihn rauschen alle Ströme und machen ihren lückenlosen Schutz vielfältig¹⁰⁾.“

Wie hier, so läßt sich auch an anderen Stellen bisweilen nicht entscheiden, ob die himmlischen oder die irdischen Flüsse gemeint

¹⁾ *āva vṛṣṭīm srjataṃ jīradānū.*

²⁾ *ā vām āśvāsaḥ svayījo vahantu yatāraśmaya ūpa yantv arvāk | ghṛtāsya nirṇig ānu vartate vām ūpa sindhavaḥ pradvī kṣaranti.*

³⁾ Vgl. 5, 53, 10 *tām vaḥ śārdhaṃ rāthānām . . . ānu prā yanti vṛṣṭāyaḥ.*

⁴⁾ [Hier ist ein MS.-Blatt verlorengegangen. Das Fehlende läßt sich aus der auf einer Rückseite erhaltenen früheren Fassung mit ziemlicher Sicherheit ergänzen (oben in [] eingeschlossen).]

⁵⁾ *ūpa kṣaranti sindhavo mayobhūva iḥānām ca yakṣyamāṇaṃ ca dhenavaḥ.*

⁶⁾ *nākasya pṛṣṭhē dāhī tiṣṭhātī śrītó yāḥ pṛṇātī sá ha devéṣu gacchati | tásmā āpo ghṛtām arṣanti sindhavas tásmā iyām dākṣiṇā pīnvate sādā.*

⁷⁾ *tásmā āpaḥ saṃyátāḥ pīpayanta.* Vgl. auch 9, 86, 18 *ā naḥ soma saṃyátam pīpyūṣīm īsam indo pávasya pávamāno asridham.*

⁸⁾ *tásmā ilā pīnvate viśvadānīm.*

⁹⁾ *tásmā arṣanti divyā asaścātāḥ.*

¹⁰⁾ *tásmā id víśve dhunayanta sindhavó 'cchidrā śárma dadhire purāṇi.*

sind. In 1, 90, 6 „Süßigkeit (wehen) die Winde dem dem Rta Zustrebenden, Süßigkeit strömen (ihm) die Ströme¹⁾“ läßt die Zusammenordnung mit den Winden auf die himmlischen Ströme schließen, aber als Süßigkeitsspende werden weiter in buntem Wechsel die Pflanzen, Tag und Nacht, der irdische Raum, der Himmel, der Baum, die Sonne, die Kühe genannt, so daß Sicherheit nicht zu erzielen ist.

5, 49, 4 wird Savitṛ zusammen mit den *sindhavaḥ* angerufen: „Diesen Schutz möge uns der unwiderstehliche Savitṛ, das mögen uns die labenden Ströme gewähren, um was ich als Hotṛ des Opfers bitte: Möchten wir reichbeschenkte Herren des Reichtums sein²⁾.“ Für die Beziehung auf die irdischen Ströme könnte man geltend machen, daß in 3, 33, 6 Savitṛ als Leiter irdischer Ströme erscheint und diese in V. 12 desselben Liedes das Beiwort *iśáyantīḥ* erhalten, wobei allerdings vorausgesetzt ist, daß der Dichter von 5, 49, 4 überhaupt an ein näheres Verhältnis von Savitṛ zu den Strömen gedacht hat.

8, 5, 20 werden die Ásvins gebeten, mit ihrem Schlauch voll *mádhu* fette Labungen zu bringen³⁾. Im folgenden Verse (8, 5, 21) werden die Labungen neben den Strömen genannt: „und schließt uns die himmlischen Labungen und die Ströme wie Tore auf, ihr Tagekundigen⁴⁾.“ Geldner will unter den *iśaḥ* Regen bzw. Tau, unter den *sindhavaḥ* das Flußwasser verstehen, allein es ist schwer einzusehen, inwiefern die Ásvins irdische Flüsse aufschließen sollten, und ich glaube, daß wir das zweite *utá* als Wiederaufnahme des ersten und die *sindhavaḥ* als die himmlischen Flüsse betrachten müssen. Zu den irdischen Flüssen haben die Ásvins keine Beziehungen. Daß das „Aufschließen“ der Ströme ein Ausdruck für „Regen senden“ ist, zeigt die später zu besprechende Strophe 8, 40, 5.

Wir haben schon wiederholt die Ásvins an den Himmelswassern gefunden. 1, 46, 7 werden sie gebeten: „Kommet auf dem Schiff unserer Gedanken, um an das andere Ufer zu gehen. Schirret, ihr Ásvins, den Wagen an⁵⁾.“ Das Bild des Schiffes setzt voraus, daß der Dichter sich ein Gewässer vorstellte, das die Ásvins zu über-

¹⁾ *mádhu vātā ṛtāyāté mádhu kṣaranti sindhavaḥ.*

²⁾ *tán no anarvā savitā várūtham tát sindhava iśáyanto ánu gman | úpa yád vóce adhvarásya hótā rāyāḥ syāma pátayo vājaratnāḥ.*

³⁾ *téna no . . . váhatam pīvarīr iśaḥ.*

⁴⁾ *utá no divyā iśa utá sindhūnīr áharvidā | ápa dvāreva varṣathāḥ.*

⁵⁾ *ā no nāvā matinām yātām pārāya gántave | yuñjāthām ásvinā rátham.*

fahren hatten, um zu dem Opferer zu gelangen. Die folgende Strophe (1, 46, 8): *arītram vām divás prthú tīrthé sindhūnām rāthaḥ | dhiyā yuyujra indavaḥ*, übersetzt Geldner: „Euer Ruder ist breiter als der Himmel, euer Wagen (steht) am Landungsplatz der Flüsse. Mit Kunst wurden die Somatränke angeschrirt.“ Für die Zusammengehörigkeit von *divás prthú* könnte man den Sandhi geltend machen, allein in V. 9 findet sich auch *divás kaṇvāsaḥ*, wo die grammatische Verbindung der beiden Worte ausgeschlossen ist, und gegen die Auffassung Geldners spricht, daß die Behauptung, das Ruder der Ásvins sei breiter als der Himmel, nicht nur eine maßlose Übertreibung enthalten, sondern auch des rechten gedanklichen Zusammenhangs entbehren würde. Meines Erachtens kann zu *divás* nur *tīrthé* aus dem Folgenden ergänzt werden; *divás — tīrthé sindhūnām* hat eine genaue Parallele in *divás — sindhūnām padé* in V. 9. Die Strophe ist also zu übersetzen: „(An der Landungsstelle) des Himmels ist euch ein breites Ruder, an der Landungsstelle der Ströme ist der Wagen; durch Gebet sind die (Soma)tropfen angeschrirt worden.“ Dann ergibt sich ein klarer Sinn, wenn wir unter den Strömen ein Gewässer verstehen, das sich am Rande des Himmels befindet. Da, wo die Ásvins es auf ihrer Fahrt zu überqueren haben, steht auf der Seite des Himmels das Boot bereit, wofür das „breite Ruder“ natürlich nur ein dichterischer Ausdruck ist, auf der andern Seite für die Fortsetzung der Fahrt ein Wagen. Wie das Boot ein Bild für das Lied, scheint der Wagen ein Bild für die dargebotenen Somatränke zu sein.

Eng mit V. 8 verbunden ist die folgende Strophe (1, 46, 9)¹⁾: „An des Himmels (Ort), ihr Kaṇvas, sind die (Soma)tropfen, das Gut an dem Ort der Ströme. Wohin wünscht ihr die eigene Hülle zu legen²⁾?“ Geldner meint, hier liege eine mystisch-hyperbolische Bezeichnung der Somapresse und der Somakufe vor; *sindhūnām* sei von dem dem Soma beigemischten Flußwasser zu verstehen. Er beruft sich für seine Auffassung auf Stellen aus dem neunten Maṇḍala; wie weit dort *divás padá* und *sindhu* die angenommenen Bedeutungen haben, wird später untersucht werden. Jedenfalls ist aber diese Ausdrucksweise auf die Somalieder beschränkt und, wie mir scheint, für unsere Strophe ausgeschlossen. Hier können die *indavaḥ* doch kaum etwas anderes sein als die *indavaḥ* in der vorher-

¹⁾ Das Lied ist, wie Graßmann erkannt hat, deutlich in Dreiergruppen gegliedert.

²⁾ *divás kaṇvāsa indavo vāsu sindhūnām padé | svām vavriṃ kūha dhītsaihaḥ*.

gehenden Strophe, also die Somatropfen, die zum Himmel und an die himmlischen Ströme hinaufgeschickt sind, um die Ásvins herzufahren.

Schwierigkeiten bereitet nur der letzte Pāda, den Geldner übersetzt: „Wohin beabsichtigt ihr eure natürliche Körperform zu legen?“, d.h. „wo werdet ihr Ásvins erscheinen¹⁾?“ An und für sich würde eine solche Frage ganz gut passen, aber die Ausdrucksweise ist doch höchst befremdend, und wenn auch bisweilen von den Ásvins gesagt wird, daß sie verschiedene Gestalten zeigen, warum sollte hier betont sein, daß sie in ihrer natürlichen Körperform kommen möchten, vorausgesetzt, daß *vavri* „Bedeckung“, „Hülle“ überhaupt in diesem Sinne gebraucht werden kann? Nun werden die Ásvins in V. 13 „bei Vivasvat bekleidet mit Somatrunk und Lied²⁾“ genannt; ähnlich heißt es 2, 14, 3: „Deckt Indra mit Somas zu wie einen Brand mit Kleidern³⁾.“ Stellt sich etwa der Dichter schon in V. 9 die *índavaḥ* als die Ásvins einhüllend vor, und fragt er, wo sie diese ihre Hülle, die Somas, in der Form von himmlischem Naß niederlegen wollen? Oder denkt er sie sich überhaupt als von dem himmlischen *mádhu* umhüllt, das sie als Lohn für den dargebrachten Soma spenden sollen? Die Bitte um das Himmelswasser scheint er mir auch in 1, 41, 6 auszusprechen: „Die Labung, die uns lichtvoll über die Finsternis hinüberbringen soll, die schenket uns, ihr Ásvins⁴⁾.“ Geldner versteht unter *iś* das Morgenlicht; aber die Gabe der Ásvins ist sonst nicht das Licht, sondern die aus dem Himmel stammende Feuchtigkeit. *támas* wird daher der Ausdruck für Not im allgemeinen sein wie in der *pīparat* . . . *támas tirāḥ* genau entsprechenden Wendung *átāriṣma támasaḥ pārām asyá* in 1, 92, 6; 1, 183, 6; 1, 184, 6; 7, 73, 1.

Die *síndhavaḥ* in 1, 46, 8 sind also dasselbe wie die *divó yāhvīḥ*, die in 7, 70, 3 unter den Standorten der Ásvins aufgeführt werden: „Welche Standorte ihr auch eingenommen habt, ihr Ásvins, in den jugendlichen Töchtern des Himmels, in den Pflanzen, in den Siedlungen, niedersitzend auf dem Gipfel des Berges, Labung zuführend dem verehrenden Volke⁵⁾.“

¹⁾ Von der weiteren Erklärung Geldners: „Wo nehmt ihr eure natürliche Gestalt an? D.h. wo leget ihr euer Inkognito ab?“, darf man wohl absehen. ²⁾ *vāvasānā vivāsvati sōmasya pītyā girā*.

³⁾ *indram sōmair ōrūta jūr nā vāstrāḥ*.

⁴⁾ *yā naḥ pīparad āsvinā jyōtiṣmatī támas tirāḥ | tām asme rāsāthām iśam*.

⁵⁾ *yāni sthānāny āsvinā dadhāthe divó yāhvīṣv ōṣadhīṣu vikṣū | nī pārvatasya mūrdhāni sādantēṣaṃ jānāya dāsūṣe vāhantā*.

3. Die sieben Sindhus

Überaus häufig wird von sieben Strömen oder Flüssen gesprochen, und damit sind zweifellos so und so oft Ströme gemeint, die auf der Erde fließen.

Öfter wird von Indra gerühmt, er habe die sieben Ströme herabgesandt oder fließen lassen¹⁾. Diese sieben Ströme sind natürlich mit den Strömen identisch, von denen 4, 19, 8 gesagt wird, daß Indra sie entsandte, die Umstellten, Bedrängten erbohrte, um auf der Erde zu fließen²⁾. Wenn Savitṛ die acht Spitzen der Erde, drei Meilen weit das trockene Land, die sieben Ströme (*saptá síndhūn*) überschaut (1, 35, 8), so sind damit sicherlich sieben Ströme auf der Erde gemeint, ebenso, wenn AV. 4, 6, 2 der Ausdruck „soweit die sieben Ströme sich ausbreiten³⁾“ gebraucht wird, um die größte Ausdehnung anzudeuten. Die sieben Ströme fließen ins Meer: 1, 71, 7 „Zu Agni streben alle Labungen wie die sieben jugendlichen Flüsse zum Meere⁴⁾“; Indra ist mit den sieben göttlichen Wassern zum Meere durchgedrungen (10, 104, 8)⁵⁾. Irdische Flüsse sind natürlich auch die sieben mütterlichen Wasser, die leicht zu durchschreitenden Ströme (*síndhavaḥ*), die für Indra still standen, damit die Männer sie durchschreiten konnten (8, 96, 1)⁶⁾. Für die bildliche Verwendung von *saptá síndhavaḥ* verweise ich auf die Bemerkungen auf S. 145.

In 8, 24, 27 scheint *saptá síndhavaḥ* geradezu das Land zu bezeichnen, das die vedischen Inder bewohnen: „Der von der Bedrängnis durch den Bären befreien möge oder von der durch den Arier im (Land der) sieben Ströme, du mannhafter, mögest du die Waffe des Dāsa abwenden⁷⁾.“ In diesem Sinne entspricht *saptá*

¹⁾ 1, 32, 12 *āvāsṛjaḥ śártave saptá síndhūn*; 2, 12, 12 *yáḥ ... āvāsṛjat śártave saptá síndhūn*; 2, 12, 3 *yó hatvāhim áriṇāt saptá síndhūn*; 4, 28, 1; 10, 67, 12 *āhann āhim áriṇāt saptá síndhūn*.

²⁾ *vrtrām jaghanvāñ asṛjaḥ ví síndhūn | páriṣṭhitā atrṇad badbadhānāḥ sīdā indrah srávitave prthivīdā*.

³⁾ *yāvat saptá síndhavo vitaṣṭhiré*.

⁴⁾ *agnīm víśvā abhi pṛkṣaḥ sacante samudrām ná sravātaḥ saptá yāhvīḥ*.

⁵⁾ S. oben S. 132 ff.

⁶⁾ S. oben S. 129.

⁷⁾ *yá ṛkṣād āmhaso mucád yó vāryāt saptá síndhuṣu | vādhar dāsásya tuvīrmṇa nīnamah*. Zu *āryāt* wird *āmhasas* zu ergänzen sein; *ṛkṣād āmhasaḥ* ist die Not, die im Bären, *āryād āmhasaḥ* die Not, die im Arier besteht. Oldenberg nimmt Hinübergleiten von der 3. zur 2. Person und von Nebensatzton zu Hauptsatzton an, und Geldner übersetzt ihm folgend: „Der du aus Not, von dem Bären errettest, oder der du vom Arier im Siebenstromland des Dāsa Waffe abwendest, du Mutvoller.“

sindhavaḥ, wie schon Lassen, Ind. Altertums. I 731ff., bemerkt hat, dem *hapta hindu* in Vendidad 1, 18.

Auf Schwierigkeiten stoßen wir aber, wenn wir diese sieben Ströme bestimmen wollen. Zimmer meint¹⁾, wir dürften die Zahl sieben nicht urgieren: sie sei einfach, wie so oft im Ṛgveda, die Bezeichnung der unbestimmten Vielheit. Ich muß gestehen, daß mich diese Erklärung nicht recht befriedigt. Besonders der Gebrauch von *saptā sindhavaḥ* zur Bezeichnung eines bestimmten Landes läßt auf eine ganz bestimmte Gruppe von sieben Strömen schließen. So haben denn andere auch diese sieben Ströme zu identifizieren gesucht. Über sechs ist man einig; es sollen der Indus und die fünf Ströme des Panjab sein, die Vitastā, Asiknī, Paruṣṇī, Vipāś und Śutudrī. Über den siebten gehen die Ansichten auseinander. Müller²⁾ findet ihn in der Sarasvatī, Ludwig³⁾ denkt an die Kubhā; nach Lassen⁴⁾ soll der siebente Strom ursprünglich die Kubhā gewesen und erst später an ihre Stelle die Sarasvatī getreten sein⁵⁾. Zugunsten der Sarasvatī läßt sich 7, 36, 6 anführen, wo die Flüsse angerufen werden: „Sarasvatī, deren Mutter die Sindhu ist, als siebente⁶⁾.“ Über Vermutungen werden wir indessen in dieser Sache nicht hinauskommen, und ich glaube das um so mehr, als auch von den späteren Listen der sieben Ströme, wie sich zeigen wird, nicht eine einzige mit einer andern übereinstimmt.

Wenn wir nun auch durch die angeführten Stellen genötigt sind, die sieben Ströme für die Erde in Anspruch zu nehmen, so sprechen andere Stellen doch entschieden dafür, daß sieben Ströme auch dem Himmel angehören. 9, 54, 2 wird von Soma gesagt: „Dieser ist ein Anblick wie die Sonne, dieser läuft zu den Teichen, zu den sieben Flüssen, zum Himmel⁷⁾.“ Ich hoffe später zeigen zu können,

¹⁾ Altindisches Leben S. 21.

²⁾ Essays I 61; Hist. Ancient Sanskrit Lit., S. 12.

³⁾ Nachrichten 15. ⁴⁾ Ind. Altertums. I², 3.

⁵⁾ Eine ganz andere Liste gewinnt Sāyaṇa aus 10, 75, 5: *imāṃ me gaṅge yamune sarasvatī śutudrī stōmam sacatā paruṣṇyā d | asiknyā marudvṛdhe vitastayārjikiye śṛṇuhy d suśomayā*. Er betrachtet die im Vokativ stehenden Namen als die der sieben Hauptflüsse, die im Instrumental stehenden sollen die Namen von Nebenflüssen sein. Danach wären also Gangā, Yamunā, Sarasvatī, Śutudrī, Paruṣṇī, Marudvṛdhā und Ārjikiyā die sieben Hauptströme, Asiknī, Vitastā und Suśomā Nebenflüsse. So sinnreich diese Konstruktion auf den ersten Blick erscheinen mag, wird man ihr doch kaum innere Wahrscheinlichkeit zubilligen können. [Bleistiftnotiz:] Zur Nadistuti Stein, JRAS 1917, p. 91ff.

⁶⁾ *sārasvatī saptāśī sindhumātā*.

⁷⁾ *ayāṃ sūrya ivopadīg ayāṃ sārāṃsi dhāvati | saptā pravāta d dīvam*.

daß sich die Worte auf das Aufsteigen Somas in den Himmel beziehen; aber auch wenn man sie auf die Vorgänge an der Opferstätte ausdeuten will, wird man zugeben müssen, daß man von dem Laufe Somas in dieser Weise doch nur sprechen konnte, wenn die Vorstellung von sieben Flüssen im Himmel herrschte.

Ausführlich verbreitet sich der Dichter von 3, 1 über die Geburt Agnis in den Wassern. Die Götter fanden den Sehenswerten in den Wassern, Agni in dem Werke der Schwestern¹⁾. Diese Wasser werden in V. 4 die *saptá yāhvīḥ* genannt: „Die sieben Jugendlichen machten den Holden wachsen, der weiß und rötlich in Größe geboren war²⁾.“ In V. 6 werden sie als die sieben *Vāṇīs* bezeichnet: „Er kam zu ihnen, die nicht essen und nicht zu schädigen sind, zu den jungen Töchtern des Himmels, die sich nicht kleiden und (doch) nicht nackt sind. Dort haben die uralten und (doch) jungen, die einen gemeinsamen Schoß haben, den einen Keim empfangen, die sieben *Vāṇīs*³⁾.“ Schon die Bezeichnung der sieben als Töchter des Himmels läßt darauf schließen, daß es himmlische Flüsse sind, in denen Agni geboren wurde. Den Beweis sehe ich in dem Beiwort *sāyonīḥ*. In Bezug auf Flüsse gebraucht, ist *yóni* das Bett; vgl. 3, 33, 3 *saṁānām yónim ānu saṁcārantī*; 3, 33, 4 *ānu yónim devākṛtaṁ cārantīḥ*. Die sieben Flüsse strömen also in einem Bette dahin. Auf dieser Vorstellung beruht ja auch die Bemerkung, daß sie den Agni als den einen Keim empfangen haben. Das gemeinsame Bett würde aber unverständlich bleiben, wollte man in den sieben Flüssen etwa den Indus und seine Nebenflüsse sehen; niemand wird behaupten wollen, daß der Unterlauf des Indus nach seiner Vereinigung mit dem Panjnad als Geburtsstätte Agnis galt. Andererseits ist es ohne weiteres verständlich, daß man sieben Ströme, die in einem gemeinsamen Bette fließen, auch als Einheit fassen und daher, wie wir gesehen, auch von einem Strom im Himmel sprechen konnte.

Ähnliche Erwägungen führen dazu, die sieben Ströme in 8, 41 für den Himmel zu beanspruchen. „Fest ist Varuṇas Sitz; er waltet über die sieben“, heißt es V. 9⁴⁾. Dieser Sitz wird in V. 2 genauer beschrieben: *yāḥ śindhūnām ūpodayé saptāsvasā śa madhyamāḥ*. Geldner faßt *udayā* als „Mündung“, während es doch, seiner klaren

¹⁾ V. 3 *āvindann u darśatām apsu āntār devāso agnīm apāsi svāsṛṇām*.

²⁾ *āvardhayan subhāgaṁ saptā yāhvīḥ śvetām jajñānām aruṣām mahitvā*.

³⁾ *vavṛāja śim ānadatīr ādabdhā divo yāhvīr āvasānā ānagnāḥ | sánā ātra yuvatāyāḥ sāyonīr ékaṁ gārbhaṁ dadhīre saptā vāṇīḥ*. Auf den Ausdruck „die sieben *Vāṇīs*“ werden wir zurückkommen.

⁴⁾ *vāruṇasya dhruvāṁ śadaḥ śa saptānām irajyati*.

Etymologie entsprechend, nichts anderes als den Ausgangspunkt, den Quell, der Flüsse bezeichnen kann: „(Varuṇa), der am Quell der Ströme, mit sieben Schwestern, mitten inne (wohnt).“ Dieser Quell ist der uralte Ort, Varuṇas Siebenort, wo er wie ein wach-samer Hirt die sieben Ströme überwacht¹⁾. Wo sich dieser Quell befindet, werden wir später sehen. Von einem einzigen Quell der sieben Ströme kann aber wiederum doch nur gesprochen werden, wenn mit den sieben Strömen der eine siebenfach gegliederte Himmelsstrom gemeint ist.

So erklären sich auch die vielfach mißverstandenen Worte, die 8, 40, 5 an Indra-Agni gerichtet sind: „Die ihr die Flut mit den sieben Böden aufdeckt, den Rand schräg gerichtet²⁾.“ Kirfel, Kosmogr. S. 16, denkt an ein Meer mit sieben Böden, von dem aber sonst nirgends die Rede ist; Geldner will in dem Meer „mit sieben Tiefen“, wie er übersetzt, den Vala sehen. Meines Erachtens kann nur die Wasserflut in dem siebenbettigen Himmelsstrom gemeint sein, die Indra-Agni ausgießen, indem sie sie umkippen³⁾. Damit sind sie wahrscheinlich als Spender der Himmelsflut in der Form des Regens gekennzeichnet; für die Befreiung der Flüsse paßt das Bild zu wenig.

Die Zusammenfassung der sieben Himmelsflüsse in einen einzigen Strom läßt auch erkennen, daß die Vorstellung von den sieben Strömen ihren Ursprung in den Verhältnissen auf der Erde hat und von dort auf die himmlischen Räume übertragen ist. Wenn man die sieben Ströme dort durch einen siebenbettigen Strom ersetzte, so zeigt das doch deutlich, daß man im Grunde mit der Siebenzahl für das himmlische Gewässer nichts anzufangen wußte. Der eine Himmelsstrom muß das Ursprüngliche sein. Mir scheinen die Vorstellungen der späteren Zeit das zu bestätigen.

¹⁾ V. 4 *sá mātā pūrvyām padām tād varuṇasya śāptyam sá hi gopā ivēryaḥ*. Geldner: „Er mißt die vordere (östliche) Stelle ab. Das ist Varuṇas treue Freundschaft.“ Aber *pūrvyā* bedeutet niemals „östlich“, und wie sollte der Dichter dazu kommen, in diesem Zusammenhang von der treuen Freundschaft, die Varuṇa angeblich für die Welt hegt, zu reden?

²⁾ *yā saptābudhnam arṇavām jīhmābāram apornūtāḥ*.

³⁾ Vgl. 1, 116, 9 *pārāvatām nāsatyānudeṭhām uccābudhnam cakrathur jīhmābāram*, „ihr stürztet den Brunnen um, ihr Nāsatyas; ihr machtet ihn, daß der Boden oben und der Rand schräg gerichtet war;“ 1, 85, 11 *jīhmām nūnūdre 'vatām tāyā diśā*, „ihr stürztet den Brunnen schräg nach dieser Seite“.

4. Der Himmelsstrom der späteren Zeit

Auch¹⁾ die mittelalterliche Kosmologie kennt einen Himmelsstrom. Es ist die Mandākinī²⁾, Alakanandā³⁾ oder Gaṅgā, die ursprünglich im Himmel fließt, bis sie auf die Erde hinabstürzt, und die daher zum Unterschied von der irdischen Gaṅgā auch als *vyadgaṅgā*⁴⁾, *ākāśagaṅgā*⁵⁾, *ākāśagā gaṅgā*⁶⁾, *nadī ākāśagāminī*⁷⁾, *vyomagaṅgā*⁸⁾ oder *svargaṅgā*⁹⁾ bezeichnet wird. Auch von ihren übrigen Namen beziehen sich eine ganze Reihe auf ihre Ursprungsstätte. So heißt sie Himmelsfluß¹⁰⁾ [oder Götterfluß¹¹⁾]; als Viṣṇus

¹⁾ [Hier beginnt Bl. 58 des MS. Es enthält, abgesehen von den einleitenden Sätzen, noch kein fertiges Druckmanuskript, sondern eine noch auf starken Zuwachs berechnete Stellensammlung: die einzelnen Namen (*svaṇṇadī*, *svardhunī* usw.) sind in größeren Abständen untereinander geschrieben, die Stellennachweise z.T. nachträglich und mit Bleistift eingetragen. *dyunadī*, *dyusarīt*, *dyudhunī* stehen, noch ohne Belege, auf der Rückseite des Blattes, sind durchgestrichen und durch eine Linie auf die (daneben liegend zu denkende) nächste Seite verwiesen. Diese Seite, Bl. 59, ist verloren. Da auch Bl. 60 noch ähnlichen Charakter hat wie 58, ist anzunehmen, daß auch Bl. 59 nur eine lose Stellensammlung enthielt. Diese ließ sich aus dem ziemlich reichen Material zum Thema Gaṅgā im wesentlichen wiederherstellen, wobei sich auch für Bl. 58 noch Ergänzungen ergaben. Alles im Folgenden auf Grund der Materialien Eingefügte ist in [] eingeschlossen.]

²⁾ Amara 1, 1, 52; Hal. 3, 51; Hem. Abh. 1081. [Ujñval. zu Uṇādis. 4, 13; Muir, ST. 1¹, 187. 2², 412; Mbh. 3, 85, 58. 5, 111, 12. 6, 9, 34. 36. 12, 333, 16. 13, 19, 32. 13, 102, 18f. 13, 166, 22; Hariv. 8956; Rām. 2, 92, 11. 2, 95, 1ff.; Rām. Gorr. 2, 101, 12. 3, 10, 18. 4, 44, 94. 6, 108, 42; Bhp. 5, 19, 18; Mkp. 57, 21; Kumāras. 1, 29; Varāha Brhats. 16, 10; Kathās. 72, 260; Gīt. 9, 3; Uttaraṛāmac. 116, 17; Verz. Oxf. H. 46 b N. 3; Burn. Intr. 330; Schiefner, Lebensbeschr. 292, Z. 34; Spr. 4211; Pañcar. 1, 1, 40. 1, 9, 36. 15, 1, 1 u. 4, 5.] Nach Raghuv. 13, 48 heißt auch der Fluß am Citrakūṭa *Mandākinī*; das Rāmāyaṇa (2, 56, 35) nennt ihn *Mālyavati*.

³⁾ [Mbh. 1, 170, 22. Ratnam. im ŚKDr.; Lassen, I.A. I² 63. 1016 A. 6.]

⁴⁾ Amara 1, 1, 52; Ujñval. zu Uṇādis. 4, 31.

⁵⁾ Raghuv. 1, 78; Rām. 1, 37, 7; Mbh. 12, 328, 46. 18, 3, 28. Bhp. 10, 27, 22.] *ākāśagaṅgā* Jāt. II 65, 27.

⁶⁾ Mbh. 1, 170, 21. [Rām. 1, 37, 7 (Schlegel); 1, 44, 5 (Schlegel)]

⁷⁾ Vāyup. 1, 42, 3.

⁸⁾ Kumāras. 6, 5. Meghad. 43; Raghuv. 12, 85; Kathās. 14, 19. [Mbh. 12, 328, 57; Trik. 3, 3, 191.]

⁹⁾ Śabdar. in ŚKDr.

¹⁰⁾ *svaṇṇadī* Amara 1, 1, 52. [Spr. 1443; Pañcar. 1, 2, 8. 9. 4, 70; Kṣitīś. p. 24, 16; Rājan. 14, 16]; *svardhunī* Bhp. [1, 1, 15. 13, 51.] 3, 8, 5. [8, 21, 4. 9, 9, 14; Rājan. 14, 16]; *svaṇṇapagā* [und *svaṇṇvāpī*] Hem. Abh. 1082; *svargāpagā* Hem. Abh. 1082. [Verz. Oxf. H. 116, b, 16]; *svargataraṅginī* Spr. 4982. [1783; Kathās. 75, 60]; *svargasaridvarā* [Rājan. 14, 16; *khāpagā* Hem. Abh. 1082]; *dyusindhu* Kathās. 4, 137; *dyunadī* [Bhp. 3, 5, 1]; *dyusarīt* [Bhartṛh. 3, 85]; *dyudhunī* [Bhp. 3, 23, 39; *dyusaras* Kathās. 25, 236;

Fuß entsprungen wird sie *viṣṇupadī* genannt¹⁾). Sie erhält das Beiwort *divyā*²⁾); sie heißt *gaganapratīṣṭhā*³⁾), ist *kham gatā, suralokaṃ samārūḍhā*⁴⁾, *tridivasya mātā*⁵⁾). Wenn von ihrer Herabkunft erzählt wird, heißt der Ort ihrer Herkunft *ākāśa*⁶⁾, *viyat*⁷⁾, *triviṣṭapa*⁸⁾, *div*⁹⁾, *tridiva*¹⁰⁾, *brahmaloka*¹¹⁾); am häufigsten aber *gagana*¹²⁾). Offenbar war für die Bevorzugung dieses Wortes ein Gefühl der etymologischen Verwandtschaft von *gagana* und *gaṅgā* bestimmend. Mbh. 1, 170, 21 wird die Himmelsgaṅgā *ekavaprā*, „einfurig“, genannt, was Nilakaṇṭha erklärt: *ekam ākāśarūpaṃ vapraṇṭaṭaṃ yasyaḥ sā*. Daß man sie sich anderseits auch wie ein Band rund um den ganzen Himmel fließend dachte, zeigt ihr Beiwort *gaganamekhalā* in Mbh. 3, 109, 9. Matsyap. 124, 20f. heißt es von dem Parivaha-Wind:

*yo 'sau bibharti bhagavān gaṅgām ākāśagocarām
divyāmṛtajalām puṇyām tripathām iti viśrutām.*

Die himmlische Gaṅgā ist nun aber mit der irdischen Gaṅgā identisch; sie ist aus dem Himmel auf die Erde herabgestürzt. Die Sage von der Herabkunft dieser himmlischen Gaṅgā ist im Rāmāyaṇa aufs engste mit der Sagarasage verbunden. Nach der Darstellung des Rāmāyaṇa (1, 39ff.) will Sagara in dem Lande zwischen Himavat und Vindhya, also in Āryāvarta, ein Pferdeopfer dar-

gaganasindhu Kād. 105, 2; *gaganāpagā* Kād. 220, 10; *nabhonadī* ŚKDr.; *nabhosarīt* ŚKDr.].

¹⁾ [*suranadī* Mbh. 6, 83, 5; Rām. 1, 36, 22 (Schlegel); Bhūriprayoga im ŚKDr.; *surataraṅginī* Spr. 4902; *suradīrghikā* Amara 1, 1, 52; *surasarīt* Hal. 3, 51; Ragh. 2, 75; Spr. 3328; Prab. p. 80, 1. 10; *suranīmnaḡā* Amara 1, 10, 31; Kathās. 52, 342; *suravāhinī* Kathās. 116, 14; *devakulyā* Bhp. 9, 1, 14; *devanadī* Manu 2, 17; Mbh. 2, 9, 19. 3, 263, 28. 3, 109, 2. 13, 166, 29; Rām. Gorr. 1, 26, 5. 1, 38, 4; *devahraḍa* Mbh. 3, 85, 20. 13, 25, 44; Varāhap. in Verz. B.H. 144, 12; *tridaśadīrghikā* Hem. Abh. 1081; Hal. 3, 51; *suradīrghikā* Amara 1, 1, 52; *surasarīt* Hal. 3, 51.

¹⁾ Amara 1, 10, 31; Hal. 3, 51; Hem. Abh. 1082.] Mbh. 13, 26, 93.

²⁾ Mbh. 3, 109, 2; 6, 6, 47; Raghuv. 10, 63.

³⁾ Śak. 7, 6. ⁴⁾ Rām. 1, 35, 22. ⁵⁾ Mbh. 13, 26, 90.

⁶⁾ *ākāśād apatat* Rām. 1, 43, 5. ⁷⁾ *gaṅgāvatīrṇā viyataḥ* Mbh. 13, 26, 88.

⁸⁾ *patamānām . . . triviṣṭapāt* Mbh. 3, 109, 5.

⁹⁾ *divas cyutā* Mbh. 13, 26, 90.

¹⁰⁾ *pautraś ca te tripathagām tridivād ānayaṣyati* Mbh. 3, 107, 56.

¹¹⁾ *brahmalokād apakrāntā* Mbh. 6, 6, 47.

¹²⁾ *patantyā gaganād bhuvam* Mbh. 3, 108, 22; *gaganāt pracyutām* Mbh. 3, 109, 2; *gaganāt sahasā cyutā* Mbh. 3, 109, 7; *papāta gaganāt* Mbh. 3, 109, 8; *gaganāc cyutā* Mbh. 3, 109, 13; *gaganāt patantīm* Mbh. 13, 26, 72; *gaganād . . . āgatā* Rām. 1, 43, 15; *gaganād gām gatām* Rām. 1, 43, 18.

bringen. Vāsava, in Gestalt eines Rākṣasa, entführt das Opferpferd. Auf Befehl des Sagara graben seine 60 000 Söhne die ganze Erde auf der Suche nach dem Pferde im Umkreis von 60 000 Meilen um. Sie finden nichts. Da graben sie, von Sagara aufs neue angefeuert, weiter, bis sie zu den vier Weltelefanten gelangen, die die Erde in den vier Himmelsgegenden tragen. Im Nordosten finden sie endlich das Pferd bei Vāsudeva Kapila. Voller Zorn stürzen sie sich auf ihn; da verbrennt Kapila sie durch ein einziges Hum! zu Asche. Als sie nicht wiederkommen, schickt Sagara seinen Enkel Amśumat aus, sie zu suchen. Amśumat geht dem Wege, den die Sagariden gegraben haben, nach; er dringt in die Unterwelt ein, besucht die Weltelefanten und kommt schließlich an die Stelle, wo die Sagariden verbrannt sind und wo das Roß noch weidet. Er will den Toten die Wasserspende darbringen, aber es ist kein Wasser vorhanden. Da kommt Suparṇa, der Oheim der Sagariden, und rät ihm, die Wasserspende mit der Gaṅgā zu vollziehen; dann würden die Sagariden in den Himmel eingehen. Mit dem Pferde kehrt Amśumat zurück und das Opfer wird beendet. Aber die Herabführung der Gaṅgā verzögert sich. Sagara, Amśumat und dessen Sohn Dilipa sterben darüber hin. Erst Sagaras Ururenkel Bhagīratha führt das Werk aus. Er gibt sich bei Gokaṛṇa der Buße hin. Brahman erscheint und verspricht ihm, daß die Gaṅgā vom Himmel herabfallen werde, um die Asche der Sagariden zu entsühnen, wenn er Śiva bewegen könne, sie mit seinem Haupte aufzufangen, da die Erde den Sturz nicht aushalten könne. Bhagīratha setzt die Buße fort, und endlich erklärt Śiva sich bereit. Die Gaṅgā stürzt sich auf seinen Kopf herab. Sie glaubt in ihrem Hochmut, sie würde Śiva bei ihrem Sturze mit in die Unterwelt (*pātāla*) hinabreißen. Zur Strafe läßt Śiva sie jahrelang auf seinem Kopfe umherirren und keinen Ausgang zur Erde finden. Erst als Bhagīratha wieder Buße verrichtet, ist Śiva versöhnt (I, 43, 11ff.): „Hara entließ darauf die Gaṅgā zum Bindusaras. Als sie entlassen wurde, entstanden sieben Ströme. Hlādinī, Pāvanī und Nalinī: diese drei schönen Gaṅgās mit heiligem Wasser gingen zur östlichen Himmelsgegend. Sucakṣu, Sītā und der große Fluß Sindhu: diese drei schönen gingen zur westlichen Himmelsgegend. Und als siebente von ihnen ging sie (die Gaṅgā selbst) dem Wagen des Bhagīratha nach. Bhagīratha, der glänzende, königliche Ṛṣi, auf seinem himmlischen Wagen stehend, ging voran und die Gaṅgā folgte ihm, die vom Himmel auf das Haupt des Śamkara und von da auf die Erde

gekommen war . . .¹⁾). Und als der beste der Flüsse den Ozean erreicht hatte, ging er in die Unterwelt, um jenes heilige Werk zu vollenden. Und Bhagīratha, der königliche Rṣi, sorgfältig die Gaṅgā leitend, erblickte, ohnmächtig (vor Schmerz), seine zu Asche verbrannten Ahnen. Dann ließ er das treffliche Wasser der Gaṅgā den Haufen ihrer Asche bespülen, und von Sünde gereinigt gingen sie in den Himmel, du bester der Raghus²⁾.“

Die Darstellung der Sage im Mahābhārata, 3, 100ff., weist einige Abweichungen auf, die für unsere Frage nicht ohne Interesse sind. Hier erscheint die Gaṅgā-Sage zunächst mit einer anderen Sage so eng verbunden, daß dadurch das Motiv für die Herabkunft des Himmelsstromes zum Teil ein ganz anderes wird. Diese Sage ist die Sage von der Trockenlegung des Ozeans. Die Erzählung beginnt mit dem Kampfe des Indra gegen den Vṛtra, der an der Spitze der Kāleya-Dämonen die Götter bedrängt. Mit dem Donnerkeil, den Tvaṣṭṛ aus den Knochen des Dadhīci verfertigt hat, erschlägt Indra den Vṛtra. Da fliehen die Kāleyas in den Ozean. Von dieser sicheren Zufluchtsstätte aus morden sie die Bűßer. Die Götter wenden sich um Hilfe an Viṣṇu. Der rät ihnen, den Agastya zu bitten, den Ozean auszutrocknen. Auf die Bitte der Götter trinkt denn Agastya auch den Ozean aus, so daß nun die Kāleyas erschlagen werden können. Darauf bitten die Götter den Agastya, den Ozean wieder zu füllen. Aber er erklärt, er könne das nicht, da er das Wasser schon verdaut habe. Die Götter beraten wieder und wieder, wie sie den Ozean füllen sollen, aber ohne Ergebnis. Verzweifelt wenden sie sich an Brahman, der ihnen sagt, daß einst

¹⁾ Die Jahnu-Episode übergehe ich, da sie für uns kein Interesse hat.

²⁾

<i>visasarja tato gaṅgām haro bindusarahḥ prati</i>	
<i>tasyām viśṛjyamānāyām sapta srotāṃsi jajñire</i>	1, 43, 11
<i>hlādinī pāvanī caiva nalinī ca tathaiiva ca</i>	
<i>tisrah prācīm diśam jagmur gaṅgāḥ śivaśalāḥ śubhāḥ</i>	12
<i>sucakṣuś caiva sītā ca sindhuś caiva mahānadi</i>	
<i>tisraś caitā diśam jagmuḥ prati cīm tu diśam śubhāḥ</i>	13
<i>saptamī cānvagāt tāsām bhagīratharatham tadā</i>	
<i>bhagīratho 'pi rājarṣir divyaṃ syandanam āśhītaḥ</i>	14
<i>prāyād agre mahātejā gaṅgā tam cāpy anuvrajat</i>	
<i>gaganāc chaṃkaraśīras tato dharaṇim āgatā</i>	15
.....	
<i>sāgaram cāpi saṃprāptā sā saritpravarā tadā</i>	39
<i>rasātalam upāgacchat siddhyartham tasya karmaṇaḥ</i>	
<i>bhagīratho 'pi rājarṣir gaṅgām ādāya yatnataḥ</i>	40
<i>pītamahān bhasmakṛtān apaśyad gatacetanaḥ</i>	
<i>aitha tadbhasmanām rūṣiṃ gaṅgāsalīlam uttamam</i>	
<i>plāvayat pūtapāpmānaḥ svargaṃ prāptā raghūttama</i>	41

in ferner Zukunft Bhagīratha den Ozean wieder in seinen ursprünglichen Zustand versetzen werde.

Aus dieser Darstellung ergibt sich, daß der eigentliche Zweck der Herabkunft des Himmelsstromes gar nicht die Entsöhnung der Asche der Sagariden ist, sondern die Füllung des Ozeans. In den Schlußversen wird das auch ausdrücklich hervorgehoben: „Und als der König im Verein mit der Gaṅgā zum Ozean gekommen war, füllte er mit ihrem Schwall den Ozean, die Wohnstätte des Varuṇa... Damit habe ich dir alles erzählt, wie die auf drei Pfaden fließende Gaṅgā zur Füllung des Ozeans auf die Erde herabgebracht wurde¹⁾.“ Das ist aber sicherlich die ursprüngliche Motivierung, denn sie schimmert auch im Rāmāyaṇa noch durch. Obwohl hier nirgends von einer Trockenlegung des Ozeans die Rede gewesen ist, heißt es doch 1, 45, 2²⁾: „Höchst wunderbar, ausgezeichnet, o Brahmane, ist diese heilige Geschichte, die du erzählt hast, von der Herabkunft der Gaṅgā und der Anfüllung des Ozeans³⁾.“

Von den Abweichungen der eigentlichen Sagara-Sage im Mbh. sei hier nur hervorgehoben, daß das Pferd in geheimnisvoller Weise am Ufer des wasserlosen Ozeans verschwindet, und daß die Sagariden hier den Ozean, d. h. den trockengelegten Meeresboden, umgraben. Hier erscheint ferner die Gaṅgā selbst dem Bhagīratha, als er im Himālaya büßt, und verspricht ihm, sich herabzustürzen. Die Geschichte von ihrem Hochmut und ihrer Bestrafung durch Śiva fehlt hier, und, was wichtiger ist, hier ist nicht von einer Siebenteilung die Rede, sondern von einer Dreiteilung, auf die wir später zurück-

¹⁾ Mbh. 3, 109, 17f., 19f.:

<i>samāsādyā samudraṃ ca gaṅgayā sahito nṛpaḥ</i>	17
<i>pūrayāmāsa vegena samudraṃ varuṇālayam...</i>	
<i>etat te sarvam ākhyātāṃ gaṅgā tripathagā yathā</i>	19
<i>pūranārthaṃ samudrasya pṛthivīm avatārītā</i>	

Daneben wird natürlich auch im Mbh. die Besprengung der Asche als Zweck angegeben.

²⁾ *atyadbhutam idaṃ brahman kathitaṃ paramaṃ tvayā*
gaṅgāvataranaṃ puṇyaṃ sāgarasyāpi pūraṇam

³⁾ Man beachte auch 1, 41, 15, wo gesagt wird, daß Amśumat die *jalakriyā* nicht vollziehen kann, weil kein Wasser da ist:

sa jalārthi mahātejā na cāpaśyaḥ jalāśayam

Merkwürdig mutet es auch an, daß nach 1, 39, 25, obwohl immer nur von einem Graben in die Erde erzählt wird, dabei doch viele im Wasser lebende Tiere zugrunde gehen:

bhagavan pṛthivi sarvā khanyate sagarātmajaḥ
bahavaś ca mahātmāno vadhyante jalacārīṇaḥ

kommen werden. Die Siebenteilung ist aber auch dem Mahābhārata durchaus nicht unbekannt.

Auf der großen Wallfahrtsreise, die die vier Pāṇḍavas in Begleitung des Lomaśa machen, kommen sie auch in die fabelhafte Bergregion, wo das Reich der Götter beginnt. Lomaśa erklärt die Gegend (Mbh. 3, 139, 1ff.¹⁾): „Am Uśīrabīja, am Maināka, am Śvetagiri, o Bhārata, bist du vorbeigekommen, du Sohn der Kuntī, und am Kālaśaila, o Fürst. Hier glänzt die siebenfache Gaṅgā, du Bhāratastier; das ist der staubfreie, heilige Ort, wo Agni immerdar flammt²⁾. Diesen wunderbaren Ort kann heutzutage ein Mensch nicht schauen. Übt unverwandt Versenkung; dann werdet ihr diesen heiligen Ort schauen.“

Ausführlicher verbreiten sich über die Siebenteilung der Gaṅgā Mbh. 6, 6, 47 und 1, 170, 19ff. An der ersten Stelle schildert Saṃjaya die Wunder, die sich an dem himmlischen Hiranyaśṛṅga-Berge finden³⁾: „Dort wird die himmlische auf drei Wegen fließende (Gaṅgā), die (dort) zuerst Fuß gefaßt hat, als sie aus der Brahmawelt herabstürzte, siebenfach: Vasvaukasārā, Nalinī, die entsündigende Sarasvatī⁴⁾, Jambūnadi, Sītā, Gaṅgā und Sindhu als siebente; diese sind als die himmlischen sieben Gaṅgās in den drei Welten bekannt.“

¹⁾ *uśīrabījaṃ mainākaṃ girīṃ svetaṃ ca bhārata
samatīto 'si kaunteya kālaśailaṃ ca pārthiva* 1
eṣā gaṅgā saptavidhā rājate bhārataśabha
sthānaṃ virajasam puṇyaṃ yatrāgnir nityam idhryate 2
etad vai mānuṣeṇādya na śakyaṃ draṣṭum adbhubatam
samādhim kurutavyagrās tīrthāny etāni drakṣyatha 3

²⁾ Nīlakaṇṭha sagt, dieser Ort heiße Triyoginārāyaṇa und liege vor Haridvāra (*Haridvārāt parataḥ*), d.h. Gaṅgādvāra, wo die Gaṅgā hervorbricht. Es scheint daher, daß die „siebenfache Gaṅgā“ die Gaṅgā bezeichnet, ehe sie sich in sieben Ströme teilt, also in der Form, in der sie in der Götterwelt fließt. Denselben Ort bezeichnet auch wohl Saptagaṅga, das Mbh. 3, 84, 29 und 13, 25, 16 als *tīrtha* erwähnt wird, und auf ihn bezieht sich offenbar auch das Saptagaṅgam der Kāśikā zu Pān. 2, 1, 20. In Mbh. 3, 84 wird unmittelbar vorher Gaṅgādvāra (V. 27) erwähnt, in Mbh. 13, 25 das Tristhāna des Maheśvara,

yatra bhāgīrathī gaṅgā patate diśam uttarām
Mbh. 7, 54, 23 wird auch eine Örtlichkeit *pañcagaṅgāḥ* erwähnt.

³⁾ *asty uttaraṇa kailāsam mainākaṃ parvataṃ prati* 42
hiranyaśṛṅgaḥ sumahān divyo maṇimayo girīḥ
tatra divyā tripāthagā prathamam tu pratiṣṭhita
brahmalokād apakrāntā saptadhā pratipadyate 47
vasvaukasārā nalinī pāvanī ca sarasvatī
jambūnadi ca sītā ca gaṅgā sindhuś ca saptamī 48
etā divyāḥ sapta gaṅgās triṣu lokeṣu viśrutāḥ 50

⁴⁾ Nīlakaṇṭha: *pāvanī sarasvatīty ekā*.

Mbh. 1, 170 wird erzählt, wie der Gandharva Aṅgāraparṇa die Pāṇḍavas von der Gaṅgā zurückhalten will. Arjuna belehrt ihn, daß das unberechtigt sei, und sagt dabei unter anderem (V. 19ff.¹⁾): „Einst entsprang diese Gaṅgā vom Goldgipfel²⁾ des Himavat, und als sie zum Wasser des Meeres ging, wurde sie siebenfach³⁾. Die Gaṅgā, Yamunā, die am Plakṣa entstandene Sarasvatī, die Ratha-sthā, Sarayū, Gomatī und Gaṇḍakī — diejenigen, die (diese) sieben Flüsse trinken, deren Sünden überdauern nicht die Nacht⁴⁾.“

Ähnliche Berichte über die Herabkunft der Gaṅgā und ihre Siebenteilung finden wir auch in den Purāṇas; daneben tritt hier aber auch noch eine ganz andere Vorstellung auf⁵⁾.

5. Jüngere und ältere Vorstellungen von irdischen und Himmelsströmen

Fragen wir uns nun einmal, was sich aus einer Vergleichung der jüngeren Vorstellungen mit dem, was wir aus dem Veda ermitteln können, ergibt. Es zeigt sich zunächst, daß man auch in späterer Zeit noch ein System von sieben Flüssen kannte wie im Veda. Die Namen dieser Flüsse werden im Veda nicht genannt. Aus den späteren Listen der sieben Flüsse sind sie nicht zu entnehmen, denn in diesen finden sich neben alten vedischen Namen wie Sindhu,

¹⁾ *purā himavataḥ caīṣā hemaśṛṅgād vīṇīṣṛtā
gaṅgā gatvā samudrāmbhaḥ sapta dhā samapadyata* 19
*gaṅgām ca yamunām caiva plakṣajātām sarasvatīm
rathasthām sarayūṃ caiva gomatīm gaṇḍakīm tathā* 20
aparyuṣitapāpās te nadīḥ sapta pibanti ye

²⁾ Hemaśṛṅga ist unzweifelhaft derselbe wie der vorhin genannte Hiranyaśṛṅga, also ein Berg in der Götterwelt.

³⁾ Nilakaṇṭha will anders konstruieren: *sapta dhā gatvā samudrāmbhaḥ samapadyata*, aber das *sapta dhā pratipadyate* in Mbh. 6, 6, 47 spricht für die Verbindung von *sapta dhā* mit *samapadyata*.

⁴⁾ Es scheint mir zweifellos, daß die sieben genannten Flüsse die Flüsse sein sollen, in die sich die Gaṅgā teilte. Nilakaṇṭha erkennt allerdings gar keine Beziehung zwischen dem *sapta dhā* und der Namensliste. Nach ihm sind die sieben Flüsse, in die sich die Gaṅgā teilt: Vasvokasārā, Nalinī, Pāvanī, Sitā, Cakṣus, Sindhu und Alakanandā. Wie Hopkins, *Studies in the History of Religions*, p. 226 zu der Behauptung kommt, daß Mbh. 6, 119, 76 und 7, 36, 13 gesagt sei, daß die Gaṅgā siebenfach in den Ozean eingehe und dort einen Wirbel mache, verstehe ich nicht. An den beiden Stellen ist von einer Siebenteilung gar nicht die Rede:

āsīd gāṅga ivāvarto mahūrtam udadher (bzw. udadhāv) iva.

⁵⁾ [Nur dieser eine Satz steht auf Bl. 73 des MS.; die „ganz andere Vorstellung“ ist die in Kap. VII behandelte von der Vierteilung des Himmelsstroms.]

Gaṅgā, Yamunā, Sarasvatī, Sarayū. Gomatī auch solche, die im Veda nirgends erscheinen und deren Kenntnis der vedischen Zeit sogar mit höchster Wahrscheinlichkeit abgesprochen werden muß. Dazu kommt, daß von den drei Listen der Epen auch nicht eine mit der anderen genau übereinstimmt. Man hat also nur an der alten Siebenzahl festgehalten, aber zu verschiedenen Zeiten und Orten verschiedene Flüsse unter den sieben verstanden.

Die sieben Ströme der späteren Zeit werden die sieben Gaṅgās genannt. Sie werden also mit dem Namen des Stromes bezeichnet, der nach der Besetzung der nordindischen Ebene durch die Arier als der Hauptstrom Indiens galt. Im Veda werden sie die *saptā sindhavaḥ* genannt; sollten auch sie vielleicht den Namen des Hauptstromes im Lande der vedischen Arier tragen, also „die sieben Indusse“ genannt sein¹⁾? Man kann dafür geltend machen, daß es in Indien bis auf den heutigen Tag Sitte ist, das Stromsystem eines Landes mit dem Namen des Hauptstromes im Plural unter Hinzufügung einer Zahl zu bezeichnen. Wie von den sieben Gaṅgās, hat man auch von sieben Godāvarīs gesprochen. Pāṇini lehrt 2, 1, 20 die Bildung eines Avyayībhāva durch Komponierung eines Zahlwortes mit Wörtern, die einen Fluß bezeichnen. Unter den Beispielen führt die Kāśikā neben *saptagaṅgam* auch *saptagodāvaram* auf. In der Sprache des Epos werden dann auch Saptagaṅga, Saptagodāvāra als Namen von Tīrthas gebraucht²⁾. Bhāg. Pur. 10, 79, 12 wird neben anderen Flüssen die Saptagodāvarī genannt. Kathās. 19, 97 heißt es bei der Beschreibung des Sieges des Königs von Vatsa über die Muralas: „Das siebenfach geteilte Wasser der Godāvarī, das seine Elefanten getrunken hatten, das entließen sie gleichsam siebenfach wieder unter dem Anschein von Brunstsaft³⁾.“ Noch heute heißt das Stromsystem des Gandak in Nepal, d.h. Barigār, Nārāyani, Svēti-Gandaki, Marsyāngdi, Daramdi, Gandi und Trisūl, „Sapt Gandaki“, das Stromsystem der nepalesischen Kōsī, d.h. Milamei, Bhōtia Kōsī, Tām̐ba Kōsī, Līkhu, Dūd Kōsī, Arun und Tamōr, „Sapt Kausika“. Ähnlich werden

¹⁾ Es fragt sich, ob *sindhu* überhaupt ursprünglich „Fluß“ bedeutet hat. In den modernen indischen Sprachen ist *sindhu* nicht in der Bedeutung „Fluß“ zu finden; nur in Gurezi, einem Dard-Dialekte, finde ich *sina* „river“ (aber *hulo* „large river“, *yab* „small stream“); Ling. Survey Vol. VIII, Part II, p. 177.

²⁾ *saptagaṅge trigaṅge ca Mbh. 3, 84, 29; 13, 25, 16; saptagodāvare Mbh. 3, 85, 44.*

³⁾ *yat tasya saptadhā bhinnam papur godāvarīpayāḥ
mātāṅgās tan madavyājāt saptadhāivāmucann iva*

Sārju, Gōri, Kāli, Svēti-Gaṅgā, Karnāli, Bhēri und Jhingrak, die nach ihrer Vereinigung in der Ebene Sārju oder Kāli oder Ghōgra heißen, im Hügellande selbst nach dem Hauptstrom mit dem Kollektivnamen Karnāli bezeichnet¹⁾).

Wir sehen weiter, daß man genau wie in vedischer Zeit auch später noch einen Strom im Himmel annahm, auf den man den Namen der Gaṅgā übertrug. Wahrscheinlich ist daher auch *sīndhu*, wenn es in den vedischen Liedern als Bezeichnung des Himmelsstromes erscheint, als Eigenname aufzufassen. Auch der siebenbettige Himmelsstrom des Veda hat eine Parallele im Epos; Mbh. 3, 139, 2 wird der gemeinsame himmlische Urstrom die siebenfache (*saptavidhā*) Gaṅgā genannt. Siebenfach heißt die himmlische Gaṅgā natürlich nur deshalb, weil sie sich bei ihrem Sturz aus dem Himmel siebenfach teilt. Es liegt nahe, die Siebenteilung der himmlischen Sindhu in derselben Weise auf die Vorstellung von ihrem Avatāra auf die Erde und damit ihrer Identität mit den sieben Sindhus des Landes zurückzuführen. Daß in der Tat in ṛgvedischer Zeit die Vorstellung von der Herabkunft der irdischen Flüsse aus dem Himmel bestand, zeigt 1, 73, 6: „Denn die Kühe des Rta, brüllend, mit vollen Eutern, schwollen, die vom Himmel zugeteilten. In dem Wunsche, Wohlwollen zu erlangen, sind die Ströme aus dem Jenseits gerade durch den Fels hindurchgeflossen²⁾.“ Daß die Kühe des Rta nicht, wie Geldner meint, die für das Somaopfer benötigten Milchkühe, „die sich nach der Ordnung richten“, sondern die himmlischen Ströme sind, hoffe ich später zeigen zu können. Der Gott, dessen Wohlwollen die Flüsse durch ihr Hervorbrechen erstreben, ist Agni, dessen Wohlwollen auch die in der folgenden Strophe genannten Verehrungswürdigen (*yaṣṇīyāsaḥ*) zu erlangen suchen: „In dem Wunsche, bei dir, Agni, Wohlwollen zu erlangen, haben sich die Verehrungswürdigen im Himmel großen Ruhm erworben; Nacht und Morgen, die ungleichen, haben sie geschaffen, die schwarze und die rötliche Farbe aneinandergefügt³⁾.“

¹⁾ S. Hodgson, *Essays on the Language, Literature and Religion of Nepāl and Tibet*, Part II, p. 4ff. — Die Siebenzahl haftet auch noch in späterer Zeit am Indus; es werden ihm später sieben Mündungen zugeschrieben: *tīrtvā sapta mukhāni yena samare sindhor jjitā vāhlikāḥ*, Fleet, Gupta Insc. p. 141.

²⁾ *ṛtāsyā hi dhenāvo vavaśāndh smādūdhnīḥ pīpāyanta dyūbhaktāḥ | parāvātāḥ sumatīm bhikṣamāṇā vī sindhavaḥ samāyā sasrur ādrim.*

³⁾ *tvē agne sumatīm bhikṣamāṇā divī śrāvo dadhvire yaṣṇīyāsaḥ | nāktā ca cakrūr uśāsā vīrūpe kṣṇāṇi ca vārṇam aruṇāṇi ca sām dhuḥ.*

Die Verbundenheit Agnis mit den himmlischen Flüssen ist auch durchaus verständlich, wenn man sich daran erinnert, daß er in ihnen weilt; im Schoße der Wasser (*apām upāsthe*) wurde er ergriffen, aus dem Jenseits (*parāvataḥ*) hat ihn Mātariśvan hergeholt (6, 8, 4)¹⁾. Der Fels, den die Ströme durchbrechen, ist der steinerne Behälter, der die Himmelsflut im obersten Himmel einschließt. Wir werden darauf noch ausführlich zurückkommen.

[Auf²⁾ den Avatāra der Flüsse bezieht sich auch 1, 72, 8: *svādhyō divā ā sapta yāhvī rāyō dūro vy ṛtajñā ajānan*. Der Halbvers bezieht sich unzweifelhaft auf die Gewinnung der Wasser durch die Aṅgiras. Der Ausdruck *divā ā* hat Schwierigkeiten bereitet. Oldenberg meint, *divā ā* sei unter dem Einfluß der Geläufigkeit dieser Verbindung gesetzt, aber *divāḥ* gehöre doch mit *yāhvīḥ* zusammen. Das ist deutlich eine Verlegenheitserklärung. Meines Erachtens ist das *ā* völlig am Platze: „Die Andächtigen machten die sieben Ströme vom Himmel her ausfindig, die die Wahrheit kennenden die Tore des Reichtums³⁾.“ Das kann doch nichts anderes heißen als daß die Himmelsströme durch das Zauberwort der Aṅgiras auf die Erde herabgezogen werden. Sāyaṇas Erklärung ist hier der Sache nach durchaus richtig, wenn er auch die Konstruktion verkannt hat und daher *svādhyāḥ* falsch deutet: „*svādhyāḥ śobhanakarmayuktā yāhvīr yāhvyo mahatyāḥ sapta gaṅgādyāḥ sapta nadyo divo dyulokād āgatya bhūmyām pravahantīti śeṣaḥ*.“]

1) Nach Geldner besteht die Gunst, die die Flüsse erstreben, in der Verwendung beim Opfer, wie er denn auch in den *sindhavaḥ* die für das Somaopfer benötigten Flußwasser sieht. Ich kann ihm darin nicht folgen; in dem Liede ist, wenigstens von V. 3 bis zum Schluß, überhaupt nicht vom Opfer die Rede. Meines Erachtens soll in V. 6—8 nur die Macht Agnis hervorgehoben werden; ihm zu Gefallen haben die Ströme sich aus dem Himmel gestürzt und die Götter Tag und Nacht geschaffen.

2) [Hier ist eine MS.-Seite verloren gegangen. Ein auf Rückseiten erhaltenes Stück einer früheren Fassung gibt für den Avatāra der Flüsse die Belege 1) 1, 72, 8; 2) 1, 73, 6f.; die Fortsetzung ist nicht erhalten. Eine noch ältere Fassung beginnt mit 7, 49, 1 und bricht dann ab. In der endgültigen Fassung hatte Lüders zunächst mit 7, 49, 1 begonnen; er hat dann aber die Erörterung dieser Stelle durchgestrichen und sie an den Schluß versetzt, zweifellos, weil sich so der beste Übergang zu dem folgenden Vṛtra-Kapitel ergab. Die Behandlung von 1, 73, 6f. nimmt nun Bl. 79/80 des endgültigen MS. ein, mit 7, 49, 1 beginnt Bl. 82. Es ist daher zwar nicht beweisbar, aber doch äußerst wahrscheinlich, daß auf dem fehlenden Blatt 81 die Erörterung von 1, 72, 8 gestanden hat, die oben nach der früheren Fassung in [] eingefügt ist.]

3) Möglich wäre es allenfalls, zu dem ersten Pāda das Verbum „machten strömen“ zu ergänzen.

Deutlich ist von der Herabkunft der irdischen Flüsse aus der Himmelsflut auch in 7, 49, 1 die Rede: „Ohne zu rasten gehen sie, deren Oberster das Meer ist, sich klärend aus der Mitte der Himmelsflut. Die göttlichen Wasser, denen Indra, der Stier, mit dem Vajra versehen, das Bett furchte, mögen mir hier beistehen¹⁾.“ Das Beiwort *samudrājyeṣṭhāḥ* ebenso wie der Zusatz *indro . . . yā rarāda* lassen keinen Zweifel darüber, daß der Dichter nur an die Flüsse, nicht etwa an die Regenwasser dachte; daß unter *salilā* die Himmelsflut zu verstehen ist, haben wir oben S. 113 gesehen. Es fragt sich, ob wir weitergehen dürfen und die Befreiung der Wasser aus der Einschließung Vṛtras durch Indra überhaupt als eine Herabführung der Himmelsflüsse auf die Erde auffassen dürfen. Für das letztere scheinen zunächst schon allgemeine Erwägungen zu sprechen. Unter dieser Voraussetzung würde es jedenfalls leichter begreiflich sein, wie man so ohne feste Unterscheidung von der *sīndhu* oder den *saptā sīndhavaḥ* auf Erden wie im Himmel reden konnte; die beiden sind eben miteinander identisch. So würde es sich auch erklären, wie man überhaupt dazu gekommen ist, die Siebenzahl der irdischen Ströme auf den himmlischen Strom zu übertragen. Der Grund kann auch in diesem Falle eigentlich doch nur darin liegen, daß man die sieben irdischen Ströme als identisch mit dem Himmelsstrom empfand.

Dazu kommt die Übereinstimmung in einem einzelnen Punkte, die auf einen Zusammenhang zwischen dem Gaṅgāvātaraṇa und der Befreiung der Wasser beim Vṛtrakampfe schließen läßt. Wir haben gesehen (S. 160), daß der Zweck der Herabkunft der Gaṅgā die Füllung des Ozeans ist. Ebenso wird aber auch im Veda, wie die S. 102 angeführten Stellen zeigen, immer wieder betont, daß Indra die von ihm befreiten Wasser zum Meere entsandte. Es fragt sich, ob sich weitere Berührungspunkte zwischen den vedischen und den späteren Vorstellungen nachweisen lassen.

¹⁾ *samudrājyeṣṭhāḥ salilāsya mādhyāt punānā yanty āniviśamānāḥ | indro yā vajrī vṛṣabhó rarāda tā āpo devīr ihā mām avanti.*

DER VRTRAKAMPF¹⁾

1. Der Schauplatz des Kampfes

Das Einschließen der Wasser oder der Flüsse durch Vṛtra wird häufig durch *vr* bezeichnet²⁾. Für *vr* tritt bisweilen auch *stabh* „festbannen“ ein³⁾. Unbestimmt sind die Ausdrücke *badbadhānā* von den Wassern⁴⁾, *nīruddha* von den Wassern⁵⁾. An zahlreichen anderen Stellen heißt es, daß Vṛtra auf dem Strome oder den Strömen oder den sieben Strömen oder den Wassern lag⁶⁾. Es wird auch von dem Herumliegen um die Flut gesprochen⁷⁾. Der Dichter von 3, 33, 6 nennt den Vṛtra auch den Umschließer der Flüsse⁸⁾. Da Vṛtra eine Schlange ist, so kann man *pāri śī* und *pāri sthā*, auch *paridhī*, dahin verstehen, daß er sich in Windungen um die Wasser herumgelagert hat⁹⁾. Vielleicht dachte man sich aber die Wasser als im Inneren Vṛtras befindlich. Jedenfalls tritt diese Vorstellung in 10, 113, 6 zutage, wo Vṛtra „die Wasser tragend“¹⁰⁾

¹⁾ [Zu diesem Kapitel sind heute insbesondere noch heranzuziehen die von Lüders nicht mehr berücksichtigten Untersuchungen von Benveniste-Renou „Vṛtra et Vṛṭragna“ (1934), S. 101 ff., und H. Lommel, „Der arische Kriegsgott“ (1939).]

²⁾ 2, 14, 2 *apó vavrivāṃsam vrtrām*; und mit Umstellung der Worte 4, 16, 7; 6, 20, 2. 9, 61, 22 *vavrivāṃsam mahīr apāh*; 3, 32, 6 *vavrivāṃsam pāri devīh*; 1, 52, 6 *apó vṛtvā*; 4, 19, 5; 4, 42, 7 *vṛtān ... sindhūn*; 6, 17, 12 *kṣódo máhi vṛtām nadīnām*; 8, 12, 26; 1, 52, 2 *vrtrām nadivṛtam*; 2, 19, 2 *āhim ... arṇovṛtam*; 1, 54, 10 *nadyò vavrivāṃ*; 1, 57, 6 *nivṛtāh ... apāh*.

³⁾ 2, 11, 5 *apó ... tastabhvāṃsam ... āhim*; 8, 6, 16 *mahīr apā stabhūyāmānah*; 8, 96, 18 *sindhūn ... tastabhānān*; AV. 6, 85, 3 *vrtrā imā āpas tastāmbha*. ⁴⁾ 4, 19, 8; 5, 32, 1; 2. ⁵⁾ 1, 32, 11.

⁶⁾ 2, 11, 9 *mahām sindhum āśáyānam*; 1, 121, 11 *āśáyānam sirāsu*; 4, 17, 7 *prāti pravāta āśáyānam āhim*; 4, 19, 3 *saptā prāti pravāta āśáyānam*; 5, 30, 6 *apā āśáyānam*; 8, 6, 16 *mahīr apā stabhūyāmāna āśayat*.

⁷⁾ 3, 32, 11; 4, 19, 2; 6, 30, 4 *pariśáyānam āṇah*; und anstatt *pāri śī* wird auch *pāri sthā* gebraucht: 1, 32, 8 *āpah | yās cid vṛtró mahinā paryātīṣṭhat*; 2, 11, 2 *mahīh ... pariṣṭhitā āhinā*; 7, 21, 3 *apāh ... pariṣṭhitā āhinā*; 4, 19, 8 *pariṣṭhitā ... sirāh*; 6, 17, 12 *pariṣṭhitam ... ūrmim apām*; 6, 72, 3 *āhim apāh pariṣṭhām*. ⁸⁾ *āpāhan vrtrām paridhīm nadīnām*.

⁹⁾ Vgl. auch *śáyānam ... vavrivāṃsam pāri devīh* 3, 32, 6.

¹⁰⁾ *apó bibhratam*.

genannt wird, und noch deutlicher in 4, 17, 1; 10, 111, 9 „Du (Indra) entließest die Ströme, die von der Schlange verschlungen waren“¹⁾).

Es fragt sich, wo wir uns den Schauplatz des Vṛtrakampfes zu denken haben. Dafür ist zunächst von Bedeutung, daß die Tätigkeit Indras so oft durch *áva srj* „herabsenden“ bezeichnet wird²⁾. Ebenso wird *áva gam* „herabgehen“ von den Wassern gesagt³⁾. An die Stelle des *áva* treten bisweilen noch bestimmtere Ausdrücke: 8, 32, 25 „der die Ströme nach unten herabsandte“⁴⁾; 10, 133, 2 „du sandtest die Flüsse nach unten herab, du tötetest die Schlange“⁵⁾; 2, 17, 5 „er machte die Tätigkeit der Wasser nach unten gewandt“⁶⁾; 6, 17, 12 „du triebst die tätigen (Wasser) nach unten zum Meere“⁷⁾. Die Ausdrücke, die hier gebraucht sind, lassen darauf schließen, daß man sich die von Vṛtra eingeschlossenen Flüsse irgendwo in der Höhe dachte.

Nun heißt es 1, 52, 6, daß Vṛtra, die Wasser einhüllend, auf dem Boden des Raumes lag: *apó vṛtvī rájaso budhnám āsayat*. Der Ausdruck *rájaso budhnám* ist nicht ganz klar. Vielleicht ist damit die

¹⁾ *srjáḥ sindhūñr āhinā jagrasānān*. Einmal, in 2, 11, 5, wird Vṛtra „in den Wassern verborgen“ genannt: *guhā hitām gūhyam gūlham apsv āpivṛtam māyinaṁ kṣiyāntam | utó apó dyāṁ tastabhvāmsam āhann āhim sūra vṛyēna*. Damit wird aber nicht gemeint sein, daß Vṛtra sich in die Wasser versteckt hatte, als Indra ihn angriff. Das würde im Widerspruch zu allen anderen Äußerungen stehen; außerdem wird Vṛtra in V. 9 desselben Liedes ausdrücklich „auf dem großen Strom liegend“ genannt. Der Dichter hat wohl an den erschlagenen Vṛtra gedacht, von dem es auch 1, 32, 10 heißt: *ātiṣṭhantīnām aniveśanānām kṣāṭhānām mādhye nihitaṁ sārīram | vṛtrāsya ninyām vi caranty āpo dīrghām tāma āsayad indrasatruḥ*. Der erste Pāda kehrt übrigens noch zweimal wieder. In 10, 148, 2 scheint er sich auf Soma, in 3, 39, 6 auf Soma oder die Sonne zu beziehen.

²⁾ 1, 32, 12 *āvāsṛjāḥ sártave sapṭá sindhūn*; 2, 12, 12 *yáh . . . avāsṛjat sártave sapṭá sindhūn*; 1, 55, 6 *áva sukrátuh sártavā apāḥ srjat*; 1, 57, 6 *āvāsṛjo nivṛtāḥ sártavā apāḥ*; 6, 30, 4 *āvāsṛjo apó ācchā samudrām*; 10, 113, 4 *áva sasyādaḥ srjat*. Daneben findet sich einfaches *srj* 2, 11, 2 (*mahīḥ*); 2, 15, 3 (*kḥāni nadīnām*); 8, 96, 18 (*sindhūn*); 5, 29, 2 (*apó yahvīḥ*); 8, 76, 3 (*samudriyā apāḥ*); *prá srj* 3, 31, 16 (*apāḥ sadhrīcīḥ*); 3, 32, 6 (*apāḥ*); *vī srj* 4, 18, 7 (*sindhūn*); 4, 19, 8 (*sindhūn*); 5, 32, 1 (*kḥāni; dhārāḥ*); *ric* 8, 100, 12 (*sindhūn*); *ri* 4, 19, 5; 4, 42, 7 (*sindhūn*); 2, 12, 3 (*sapṭá sindhūn*); 1, 56, 6; 2, 22, 4 (*apāḥ*); *īray* 8, 6, 13 (*apāḥ*); *prá īray* 6, 72, 3 (*ārṇāṁsi nadīnām*); *prá in* 4, 16, 7 (*ārṇāṁsi samudriyāñi*); *iṣ* 3, 33, 2 (*indresīte*); *nīr ubj* 1, 56, 5; 1, 85, 9 (*apām arṇavām*).

³⁾ 1, 32, 2 *āñjāḥ samudrām áva jagmur āpaḥ*.

⁴⁾ *yáh . . . nyāk sindhūñr avāsṛjat*.

⁵⁾ *tvāñ sindhūñr avāsṛjo dharāco āhann āhim*.

⁶⁾ *adharācīnam akrṇod apām āpaḥ*.

⁷⁾ *prārdayo nīcīr apāsaḥ samudrām*.

Erde als der Boden des darüberliegenden Luftraumes gemeint¹⁾. In diesem Sinne scheint *rājaso budhnāh* in 2, 2, 3 als die Stätte Agnis gebraucht zu sein: „diesen sehr Geschickten haben die Götter auf dem Boden des Raumes zum Leiter von Himmel und Erde bestimmt²⁾“. ŚBr. 1, 1, 3, 4 wird gesagt, daß *Vṛtra* den Raum zwischen Himmel und Erde einschloß³⁾. Dazu würde ganz gut stimmen, daß in 8, 3, 20 von Indra gesagt wird: „Aus dem Luftraum bliesest du die große Schlange weg⁴⁾“; in 2, 30, 3 „denn aufrecht stand er im Luftraum; er schleuderte auf *Vṛtra* die Todeswaffe⁵⁾“.

In den *Yajustexten* wird aber bisweilen die Größe *Vṛtras* ins Ungeheure gesteigert. Während es MS. 2, 4, 3 heißt: „Er wuchs täglich eine Pfeilschußweite in die Breite, eine Pfeilschußweite in die Länge; er lag um alle diese Flüsse herum⁶⁾“, war er nach TS. 2, 5, 2, 2 so groß geworden, daß er „diese Welten“, also Himmel, Luftraum und Erde einschloß⁷⁾. Ebenso gilt *Vṛtra* im Epos als ein welteinschließender Dämon. Mbh. 5, 9, 49: „Er wuchs den Himmel festbannend⁸⁾“; Mbh. 5, 10, 1: „Diese ganze unvergängliche Welt, ihr Götter, ist von *Vṛtra* erfüllt⁹⁾“; Mbh. 5, 10, 3: „Er dürfte wohl die ganze Dreiwelt samt Göttern, Asuras und Menschen verschlingen¹⁰⁾“; die Götter sehen ihn (V. 16) „gleichsam die drei Welten verschlingen¹¹⁾“. Genau die gleiche Vorstellung tritt aber auch im RV. zutage. Indra hat *Vṛtra* nicht nur aus dem Luftraum, sondern auch von der Erde und dem Himmel fortgeschlagen¹²⁾. *Vṛtra* hat nicht nur die Wasser, sondern auch den Himmel fest-

¹⁾ *Sāyaṇa*: *rajaso budhnam antarikṣasyoparipraśaṣam*.

²⁾ *tām devā budhné rājasah sudāmsasam divāsprthivīyōr aratīm ny īre*. *Sāyaṇa*: *rajaso rañjanātnakasya lokasya budhne mūle | prthivīyām vedyām ity arihaḥ*. In 4, 1, 11; 4, 17, 14 scheint aber etwas anderes gemeint zu sein. Daß *rājas*, wie Geldner im Anschluß an *Sāyaṇa* meint, irgendwo Wasser bedeutet, möchte ich bezweifeln.

³⁾ *vṛtro ha vā idam sarvaṃ vṛtvā śīṣye | yad idam antareṇa dyāvāprthivī sa yad idam sarvaṃ vṛtvā śīṣye tasmād vṛtro nāma*.

⁴⁾ *nir antārikṣād adhamo mahām āhim*.

⁵⁾ *ūrdhvo hy āsthād ādhy antārikṣe 'dhā vṛtrāya prā vadhān jabhāra*.

⁶⁾ *sa vā iṣumātram evāhnā tiryahñ avardhateṣumātram anvah ... sa vā imāḥ sarvāḥ srotiyāḥ paryāśayat*.

⁷⁾ *sa iṣumātram iṣumātram viṣvaññ avardhata | sa imāññ lokān avṛnot*.

⁸⁾ *so'vardhata divaṃ stabdhvā*.

⁹⁾ *sarvaṃ vyāptam idam devā vṛtreṇa jagad avyayam*.

¹⁰⁾ *graset tribhuvanaṃ sarvaṃ sadevāsuraṃ mānuṣam*.

¹¹⁾ *grasantam iva lokāññ trīn*.

¹²⁾ 1, 80, 4 *nir indra bhūmyā ādhi vṛtrāṃ jaghantha nir divāḥ*.

gebannt¹⁾. Er bedrängte Himmel und Erde²⁾. Er hat diese beiden großen Welten vereint umschlossen³⁾.

Man könnte unter diesen Umständen unter den Flüssen, die Indra herabsandte, wohl die Himmelsflüsse verstehen. Man könnte sich darauf berufen, daß in 10, 124, 9 die Wasser, die Indra befreite, ausdrücklich die himmlischen genannt werden⁴⁾. Allein es ist richtig, daß nirgends in den Äußerungen über den Vṛtrakampf der Himmel als Ausgangspunkt der herabfließenden Flüsse genannt wird, dagegen oft von einem Berg die Rede ist. Wenn es sonst öfter heißt, daß Vṛtra auf den Wassern lag, wird in 1, 32, 2 gesagt, daß er sich auf einen Berg gelagert hatte⁵⁾. Danach waren also die Wasser in dem Berg eingeschlossen. Ihr Aufenthaltsort wird denn auch in 1, 32, 11 eine verschlossene Höhle genannt und mit der Valahöhle verglichen⁶⁾: „Als Frauen des Dāsa, von der Schlange bewacht, waren die Wasser dauernd eingesperrt wie die Kühe von dem Paṇi. Die Höhle der Wasser⁷⁾, die verschlossen war, die öffnete (Indra), als er den Vṛtra getötet hatte.“ Dem *apām bilam* entspricht in 1, 51, 4⁸⁾ *apām apidhānā*: „Du öffnestest die Verschlüsse der Wasser, ergriffest das im Naß bestehende Gut⁹⁾ in dem Berge.“ Dasselbe wie *apidhānā* wird auch *pariśādaḥ* in 3, 33, 7 sein: „Mit dem Vajra schlug er die Umlagerungen auseinander; die Wasser gingen einen Ausweg suchend¹⁰⁾.“ In 3, 33, 6 nennt der Dichter den Vṛtra *paridhīm nadīnam*; in 4, 18, 6 wird *paridhī* auch von dem Berge gebraucht: „Welchen umschließenden Fels durchbrechen die Wasser¹¹⁾?“ Auf den Verschluß in dem Berge muß auch das dunkle *phaligā* in 8, 32, 25¹²⁾ gehen: „(Indra) der den *phaligā* des Wassers¹³⁾ spaltete, die Ströme nach unten herabsandte.“ So wird denn auch

¹⁾ 2, 11, 5 *utó apó dyāṇ tastabhvāṇsam āhann āhīm sūra vīryeṇa*.

²⁾ 1, 52, 10 *vṛtrāsya . . . badbadhānāsya rodasī*.

³⁾ 8, 6, 17 *yá ime ródasī mahi samicit samājagrabhit*.

⁴⁾ *apāṇ divyānām sakhyé cārantam*.

⁵⁾ *āhann āhīm párvate śísriyāndm*.

⁶⁾ *dāsapatnīr āhigopā atīṣṭhan niruddhā āpaḥ paṇineva gávaḥ | apām bilam āpīhitam yád āsīd vṛtrām jaghanvām āpa tād vavāra*.

⁷⁾ Geldner: „den Ausfluß der Gewässer“!

⁸⁾ *tvām apām apidhānāvṛṇor āpādhārayaḥ párvate dānumad vásu*.

⁹⁾ Geldner: den „Schatz der (Himmels)gabe“.

¹⁰⁾ *vi vājreṇa pariśádo jaghāndyann āpó 'yanam icchāmānāḥ*.

¹¹⁾ *kām āpo ādriṃ paridhīm rujanti*.

¹²⁾ *yá udnāḥ phaligām bhinān nyāk sindhūṃr avāsṛjat*.

¹³⁾ Geldner, der zu 1, 62, 4 selbst bemerkt, daß *ādri*, *phaligā* und *valā* alle die Felshöhle bezeichnen, übersetzt hier „des Wassers Räuber (?)“. Merkwürdig ist, daß *phaligā* mit Pali *paligha* 'Riegel, Hindernis' in der Bedeutung zusammentrifft.

in den Schilderungen des Vṛtrakampfes von Indra immer wieder gesagt, daß er seine Angriffe gegen den Berg richtete, gerade als ob dieser der eigentliche Feind sei: 6, 30, 5 „Indra, du (ließest) die Wasser durch die Tore nach allen Seiten (laufen). du zerbrachest den festen Verschuß des Berges¹⁾“; 1, 57, 6: „Du, Indra, zerschnittest jenen großen breiten Berg mit dem Vajra in Stücke, du Vajra-träger²⁾“; 4, 17, 3: „(Indra) spaltete den Berg, mit Macht den Vajra entsendend³⁾“; 1, 32, 1: „(Indra) tötete die Schlange, er erbohrte die Wasser, er spaltete die Weichen der Berge⁴⁾“; 5, 32, 1⁵⁾: „Als du, Indra, den großen Berg öffnestest, entsandtest du die Ströme, schlugest herab den Dānava⁶⁾“; 5, 32, 2⁵⁾: „Du ließest das Euter des Berges strömen, du Donnerkeilträger⁷⁾“.

Wie in 1, 32, 1 ist auch in 4, 19, 5 von mehreren Bergen die Rede. Meines Erachtens handeln die ersten fünf Strophen des Liedes alle vom Vṛtrakampf. 4, 19, 4 schließt: *āvābhinat kakūbhah pārvatānām*, was sich nicht, wie Geldner meint, auf die Flügelabschneidung bezieht, sondern „er schlug die Spitzen der Berge herunter“ bedeutet⁸⁾. Dann fährt der Text fort: „Sie (die Berge) ließen ihr Inneres hervorbrechen wie die Frauen ihre Leibesfrucht. Wie Wagen gingen (damit) zusammen die Felsen vorwärts. Du befriedigtest die sich Ergießenden, drücktest die Wogen; du, Indra, ließest die eingeschlossenen Ströme laufen⁹⁾“.

¹⁾ *tvām apó vi dúro viśūcīr indra dṛḥhām arujah pārvatasya.*

²⁾ *tvām tām indra pārvatam mahām urūm vājreṇa vajrin parvasās cakartitha.*

³⁾ *bhīnād giriṃ śavasā vāgram iṣṭān.*

⁴⁾ *āhann āhim ānv apās tatarda prā vakṣāṇā abhinat pārvatānām.*

⁵⁾ Vorausgesetzt, daß hier vom Vṛtrakampf die Rede ist, worüber später mehr.

⁶⁾ *mahāntam indra pārvatam vi yād vāḥ sṛjō vi dhārā āva dānavām han.*

⁷⁾ *āvaṇha ūdhaḥ pārvatasya vajrin.*

⁸⁾ Siehe oben S. 90. In 1, 85, 10 geht *dādṛhāṇām cid bibhidur vi pārvatam*, von den Maruts gesagt, offenbar auf eine andere Sage; vgl. Geldner zu der Stelle. In 8, 7, 23, wo von den Maruts gesagt wird: *vi vṛtrām parvasō yayur vi pārvatām arājinaḥ*, geht der zweite Pāda sicherlich, wie Geldner bemerkt, auf die 5, 54, 5 erwähnte Sage. Steht *vṛtrām* in a im allgemeinen Sinne von „Einschließer“?

⁹⁾ *abhi prā dadruv jānayo nā gārbham rāthā iva prā yayuḥ sākām ādrayaḥ | ātarpayo visfta ubjā urmīn tvām vṛtāṃ ariṇā indra sindhūn.* In a ist das durch die vorhergehende Strophe gegebene *pārvatāḥ* Subjekt; auf die Berge bezogen ist der *gārbha* das Wasser. In b übersetzt Geldner: „wie Wagen setzten sich die Felsen mit einem Male in Bewegung“, was so viel heißen soll, wie „die Berge brachen als Quellen auf“. Ich beziehe die *ādrayaḥ* auf die Felstrümmer, die zugleich (*sākām*) mit den hervorbrechenden Wassern herabstürzen. Oldenbergs Erwägungen, ob *dadruḥ* zu der Wurzel *drā* gehöre, erscheinen mir ebenso überflüssig wie seine Verbesserung von *ādrayaḥ* zu *ādreḥ*.

In den bisher angeführten Stellen¹⁾ scheint *pārvata* oder *giri* auf Berge zu gehen, die auf der Erde ruhen; der Dichter von 1, 54, 10 scheint sich aber eine Art Steinkiste vorgestellt zu haben, wenn er sagt, daß sich der *pārvata* im Bauche Vṛtras befand²⁾. Von einem beweglichen Berge ist auch in der Schilderung des Kampfes in 2, 11, 7—10 die Rede³⁾:

„Deine beiden Falben, Indra, haben ermutigend den schmalztriefenden Ton ertönen lassen⁴⁾. Gleichmäßig hat sich die Erde ausgebreitet; selbst der Berg, der davonlaufen wollte, ist zur Ruhe gekommen. Der Berg hat sich achtsam⁵⁾ gesetzt; zusammen mit den Müttern hat er gedroht⁶⁾. Bis

¹⁾ 7, 79, 4; 8, 64, 5, die Hillebrandt, Ved. Myth. 3, 180f. hierherstellt, beziehen sich auf den Valamythus, ebenso 8, 45, 30; 10, 89, 7; 8, 64, 5; 10, 138, 2; 2, 23, 18; 5, 45, 3; 2, 24, 2; 2, 15, 8; 10, 68, 7; 10, 68, 3; 1, 130, 3. 4, 21, 8 ist unklar.

²⁾ *apām atisthād dharūnahvaram tāmo 'ntār vṛtrāsya jathāreṣu pārvataḥ*. Der erste Pāda ist nicht klar. Oldenberg übersetzt: „Der Wasser in ihren Fundamenten schwankende Finsternis, der Berg befand sich in Vṛtras Bauche“. Geldner: „Es herrschte Finsternis, die den Urgrund der Gewässer zu Fall brachte. Der Berg (geriet) in den Leib des Vṛtra“. Der Sinn soll danach sein: „Vṛtra hatte das Gebirge, von dem die Flüsse entspringen, in Dunkel gehüllt und dann verschlungen.“

³⁾ *hārī nū ta indra vājāyantā ghṛtaścūtaṃ svārām asvārṣṭām |*
vi samand bhūmīr apratiṣṭhāramṣta pārvataś cīt sarisyaṃ ||
nī pārvataḥ sādy āprayucchant sām mātṛbhir vāvaśāṇō akrān |
dūrē pārē vāṇīm vardhāyanta indresītām dhamānim paprathan nī ||
indro mahān sindhum āśāyānam māyāvinam vṛtrām asphuran nī |
ārejetām rōdasi bhīyānē kánikradato vṛṣṇo asya vājṛāt ||
āroravid vṛṣṇo asya vājro 'mānuṣaṃ yān mānuṣo nījārvāt |
nī māyīno dānavāsya māyā āpādayat papivānt sūtāsya ||

⁴⁾ AO XIII 108 habe ich zu zeigen versucht, daß sich die Worte auf das die Gewinnung der Wasser prophezeiende Gewieher der Rosse beziehen. *vājāyantā* gibt Graßmann durch „kräftig eilend“ wieder, Ludwig durch „sich anstrengend“, Geldner durch „um den Preis laufend“, aber was für einen Zweck sollte das Wettlaufen der Falben in diesem Kampfe haben? Ich selbst habe „den Sieg erstrebend“ übersetzt. Auch das ist falsch. Der Akzent beweist, daß *vājāyantā* zum Kausativ gehört und nur „anfeuernd“, „ermutigend“ bedeuten kann. Das paßt gut in den Zusammenhang: das siegverheißende Gewieher der Rosse ermutigt Indra. Auch 1, 52, 8 werden die Falben Indras beim Vṛtrakampfe erwähnt.

⁵⁾ Geldner: „nicht von der Stelle gehend“. Aber *prā yucch* heißt doch auch sonst im ṚV. (1, 25, 6; 8, 52, 7; 10, 65, 5) nur „achtlos sein“, „nachlässig sein“.

⁶⁾ Schon Ludwig hat erwogen, ob das Subjekt der Berg oder Indra sei, und sich für den Berg entschieden. Geldner meinte Ü.¹ umgekehrt, es sei wohl Indra gemeint; Ü.² läßt er die Frage offen. Oldenberg hält sogar Soma für möglich. Meines Erachtens können die Worte nur auf den Berg gehen. Der Dichter hebt immer wieder den Lärm des Kampfes hervor. In der folgenden Strophe wird *krand* auch von dem Vajra gebraucht.

ins ferne Jenseits den Ton wachsend machend, haben sie die von Indra entsandte Ader nach unten ausgebreitet¹⁾. Indra stieß den zauberischen Vṛtra fort, der auf dem großen Strom lag²⁾. Beide Welten bebten vor seinem, des Stieres, brüllenden Vajra. Es brüllte sein, des Stieres, Vajra, daß den Unmenschlichen der Menschliche niederbrennen sollte. Er brachte die Zaubereien des zauberischen Dānava zu Fall, als er von dem Soma getrunken.“

Oldenberg erwägt zunächst, ob V. 8 auf den Paṇi-Mythus gehe; in dem Falle, meint er, könne Brhaspati das Subjekt zu *akrān* sein, wenn dieser auch nicht genannt sei. Eine Interpretation, die zu solchen Annahmen führt, wirkt nicht gerade überzeugend. Oldenberg sucht denn auch die Erklärung eher in anderer Richtung. Er meint, der *pārvataḥ* in 8^a sei wohl derselbe wie der *pārvataḥ* in 7^d; 8^a würde sich also wie 7^d auf Indras weltordnendes Tun beziehen. Von da an gerate der Dichter vielleicht in den speziellen Gedankengang der Flußbefreiung hinein. Auch Geldner schwankt hin und her, ob V. 7 auf den Mythus von den fliegenden Bergen oder auf Indras Welterschöpfung oder ebenso wie V. 8 auf den Vṛtra-Mythus gehe. In V. 8 hält er auch die Beziehung auf den Vala-Mythus nicht für ausgeschlossen. Meiner Ansicht nach handelt der ganze Abschnitt V. 7—10 nur vom Vṛtrakampf. Das Subjekt von *indreṣitām dhamāniṃ paprathan nī* in 8^d, das deutlich auf den Vṛtramythus weist, kann wegen des dazugehörigen maskulinen

¹⁾ *dhamāni* ist von allen Erklärern falsch verstanden. Wie ich schon AO XIII 90 bemerkt habe, bedeutet es nie etwas anderes als „Ader“; es kann also auch hier nur die Wasserader sein, die aus dem vom Vajra getroffenen Berge hervorspringt. Dazu stimmt auch die nur hier vorkommende Verbindung von *prath* mit *nī*, die deutlich auf das niederstürzende Wasser hinweist. Als Subjekt des Satzes bietet Sāyaṇa *stotāraḥ* oder *marutaḥ* an; Ludwig, Oldenberg, Geldner entscheiden sich für die letzteren. Aber von den Maruts ist in dem ganzen Abschnitt doch keine Rede; die die Wasserader Ausbreitenden können doch nur der Berg und die mütterlichen Ströme sein. Die Wasser, die Indra befreite, werden auch 8, 89, 4 die *āpaḥ mātaraḥ* genannt.

²⁾ Vielleicht ist die chronologische Folge der Ereignisse nicht beachtet und wir haben uns die Erlegung des Vṛtra als der Entsendung der Wasserader vorangehend zu denken. Es ist aber auch ganz wohl möglich, daß mit V. 9 die Erzählung fortschreitet: als der Strom hervorgebrochen ist, stürzt sich Vṛtra auf diesen und sucht ihn mit seinem Leibe zu decken, bis ihn der Vajra Indras zerschmettert. Dafür spricht, daß nur hier die Wasser, auf die Vṛtra sich legt, als *sindhu* in der Einzahl bezeichnet sind; sonst wird überall von Flüssen in der Mehrzahl gesprochen. *sindhu* scheint hier also ein anderer Ausdruck für die *dhamāni* zu sein.

vardháyantaḥ in 8^c nicht auf die vorher genannten Mütter allein gehen, sondern muß auch den in 8^a genannten Berg einschließen. Dieser muß daher auch das Subjekt von *akrān* in 8^b sein. Daß der *pārvataḥ* in 8^a derselbe ist wie der *pārvataḥ* in 7^d, scheint mir selbstverständlich¹⁾; *ní pārvataḥ sādya āprayucchan* in 8^a ist inhaltlich ja nur eine Wiederholung von *āramsta pārvataś cit sarisyaṇ* in 7^d. Unmöglich kann man aber doch 7^c von 7^d trennen und auf einen anderen Mythos beziehen; wir können dem Text nur entnehmen, daß sich nach der Auffassung des Dichters dieses Liedes bei dem Vṛtrakampfe der die Wasser enthaltende Berg zunächst frei bewegte, sich dann festsetzte, und daß sich die Erde ausbreitete, wahrscheinlich um den Berg zu empfangen. Ob und wie weit sich diese Auffassung auch in anderen Liedern nachweisen läßt, wird später untersucht werden.

[Das²⁾ himmlische Meer, in dem sich die Wasser, Soma und die Gestirne befinden, ist in einem Felsen, einem Steinbehälter, eingeschlossen. Daher kämpft Indra im Vṛtrakampf immer gegen den „Berg“. Es ist der Steinverschluß der himmlischen Wasser, den Vṛtra verschlungen hat. Derselbe Berg ist der Vala, aus dem die Morgenröten befreit werden.]

2. Der Vṛtrakampf als angeblicher Gewitter- oder Wintermythus

Man hat den Vṛtramythus früher stets als einen Naturmythus angesehen, und da in der späteren epischen und klassischen Literatur Indra den Charakter eines Regengottes trägt, so nahm man fast allgemein an, die Vṛtrasage sei die mythologische Ausdrucksform für die Vorgänge des Gewitters.

¹⁾ Die Wiederholung eines im Schluß einer Strophe gebrauchten Wortes im Anfang der folgenden Strophe ist so häufig, daß sie als eine beabsichtigte stilistische Eigentümlichkeit des Liedes bezeichnet werden muß; vgl. 2 *ukthāḥ*, 3 *ukthēṣu*; 3 *śubhrāḥ*, 4 *śubhrām*; 6 *hārī*, 7 *hārī*, 7 *pārvataḥ*, 8 *pārvataḥ*; 8 *indreṣitām*, 9 *indrah*; 9 *vṛṣṇo asya vājrat*, 10 *vṛṣṇo asya vājrah*; 10 *papivān*, 11 *pibāpiba*; 11 *indram*, 12 *indra*; 12 *syāma*, 13 *syāma*; 13 *asmé . . . rāsi*, 14 *rāsi . . . asmé*; 14 *mandasāndh*, 15 *mandasānāḥ*; 15 *tarutra . . . brhādbhīḥ*, 16 *brhāntaḥ . . . tarutra*; 18 *dāsyuh*, 19 *dāsyūm*; 19 *tritāya*, 20 *tritāsya*.

²⁾ [Die in [] eingeschlossenen Sätze stehen am Schlusse des X. Kapitels (unten S. 332). Zu „verschlungen hat“ macht dort Lüders die Anmerkung: „Dies ist in die Besprechung des Vṛtrakampfes einzuarbeiten.“ Eine organische „Einarbeitung“ würde jedoch eine so weitgehende Umgestaltung erheblicher Teile des V. Kapitels bedingt haben, daß der Herausgeber sich zu ihr nicht befugt glaubte und es vielmehr für ratsamer hielt, den Leser mit Lüders' letzter Auffassung nur durch eine Art Nachtrag in seinen eigenen Worten bekannt zu machen.]

Nachdrücklich wandte sich zuerst Oldenberg¹⁾ gegen diese Ansicht, ohne allerdings viel Anklang zu finden. Nur Hillebrandt²⁾ stimmte ihm zu³⁾. Ich habe den Ausführungen Oldenbergs und Hillebrandts nichts hinzuzufügen. Ich halte es in der Tat für unmöglich, daß die vedischen Dichter, wenn sie von Bergen reden, damit immer die Wolken gemeint oder daß sie die Regengüsse als die Flüsse oder gar als die sieben Flüsse bezeichnet haben sollten. Warum sollten sie sich dann stets der Metapher und niemals der direkten und unzweideutigen Ausdrücke bedient haben? Wir werden, glaube ich, nicht nur hier, sondern auch in zahlreichen anderen Fällen den Veda richtiger verstehen, wenn wir ihn buchstäblicher nehmen.

Während aber Oldenberg sich damit begnügt, in dem Vṛtrakampf die Erschließung der Quellen der irdischen Ströme durch Indra zu sehen, hat Hillebrandt eine klimatologische Erklärung des Mythos versucht⁴⁾. Die Sage vom Vṛtrakampfe haben die Inder nach ihm aus Kaschmir oder dem Nordwesten, jedenfalls aus einem Lande mitgebracht, wo die Einflüsse des Winters sich bemerkbarer machten als im eigentlichen Indien. Vṛtra ist ursprünglich ein Winterriese, der die Wasser in Eis erstarren macht. Das Verständnis der Vṛtrasage blieb erhalten, solange die Inder noch in der Nähe der großen, vom Himālaya gespeisten Ströme wohnten, denn diese Ströme haben gerade zur Winterzeit ihren niedrigsten Wasserstand. In dieser Zeit hielt also Vṛtra die Ströme gefangen. Allmählich aber geht die Bedeutung der Vṛtrasage verloren, und ihr meteorologischer Ausgangspunkt braucht keineswegs allen Dichtern oder auch nur der Mehrzahl noch vor Augen gewesen zu sein. Ist aber Vṛtra der Winterriese — so folgert Hillebrandt weiter —, so kann sein Gegner Indra nur der Sonnengott sein, mit dessen ansteigender Bahn die Befreiung und Füllung der gefesselten Ströme beginnt.

Es scheint mir für die Theorie Hillebrandts nicht gerade günstig zu sein, daß er selber eingestehen muß, nicht alle, vielleicht nicht einmal die Mehrzahl der Dichter hätten noch die ursprüngliche Bedeutung des Vṛtrakampfes gekannt. Er gibt damit zu, daß viele und sogar die meisten Äußerungen über den Kampf für seine

¹⁾ Rel. d. Veda⁴ 136 ff.

²⁾ Ved. Myth. II² 144 f.

³⁾ Eine Zusammenstellung der Ansichten seiner Vorgänger gibt Hillebrandt a.a.O. S. 143 ff.

⁴⁾ Die ZDMG 50, 665 f. veröffentlichte vorläufige Mitteilung hat den Widerspruch Barths gefunden, gegen den sich Hillebrandt a.a.O. verteidigt. Ähnliche Anschauungen wie Hillebrandt hatte schon Ludwig geäußert.

Deutung nichts ergeben. Ich glaube sogar, daß sie nicht damit in Einklang zu bringen sind. Wer die Stellen über die Herabsendung der Flüsse prüft, wird sicherlich nicht den Eindruck gewinnen, daß es sich hier um Schneeschmelze und Erhöhung des Wasserstandes handelt. Wenn das der Fall wäre, wozu würde dann immer wieder betont sein, daß Indra die Flüsse nach unten strömen ließ und daß er sie zum Meere fließen machte? Die Verfasser dieser Stellen haben in dem Vṛtrakampfe also offenbar etwas anderes gesehen, und da sie in der Tat sehr zahlreich und vielleicht sogar in der Mehrheit sind, so hätte ich gewünscht, daß Hillebrandt uns gesagt hätte, was denn seiner Ansicht nach der Vṛtrakampf für diese Dichter bedeutete.

Wenn der Vṛtramythus auf dem Anschwellen der Ströme nach der Schneeschmelze beruhte, so müßte die Tätigkeit Indras doch als ein Wiederauffüllen der Ströme bezeichnet werden. Davon ist aber niemals die Rede. Überschaute man die S. 171 zusammengestellten Äußerungen über den Kampf Indras gegen den Berg, so wird man doch den Eindruck gewinnen, daß Indra bei diesem Kampfe die Flüsse aus dem Berge entspringen läßt. Daß es sich nicht um die Wiederauffüllung, sondern um das Hervorbringen, die Erschaffung der Flüsse handelt, scheint mir deutlich auch daraus hervorzugehen, daß es wiederholt heißt, daß Indra ihnen das Bett furcht: 4, 19, 2 „Du erschlugst die Schlange, die um die Flut herumlag; du furchtest die all-labenden Bahnen¹⁾“; 6, 30, 3 „Auch heute noch, auch jetzt noch (hält) diese Tätigkeit der Flüsse (an), da du ihnen einen Weg furchtest²⁾“; in der folgenden Strophe (6, 30, 4) wird die Tötung Vṛtras erwähnt. 3, 33, 6 sagen die Flüsse von sich: „Indra furchte uns mit dem Vajra im Arme, er schlug den Vṛtra, den Umschließer der Flüsse, fort³⁾“. In 3, 33, 4 nennen sie sich: „in dem von dem Gotte gemachten Bette entlanggehend⁴⁾“. 7, 49, 1 werden die göttlichen Wasser angerufen: „die Indra, der Stier, der Vajraträger, furchte⁵⁾“. Man wird auch das auf den Vṛtrakampf beziehen müssen, wenn dieser auch nicht ausdrücklich erwähnt ist.

4, 26, 2 rühmt Indra sich: „Ich leitete die laut brüllenden Wasser⁶⁾“. 2, 12, 7 wird er „der der Leiter der Wasser ist⁷⁾“ ge-

¹⁾ *āhann āhim pariśāyānam āṛṇaḥ prā vartanīr arado viśvādhenāḥ.*

²⁾ *adyā cin nū cit tād āpo nadīnām yād ābhyo ārado gātīm indra.*

³⁾ *indro asmāṁ aradaḥ vājrabāhur āpāhan vṛtrām paridhīṁ nadīnām.*

⁴⁾ *ānu yōnīm devākṛtaṁ cārantīḥ.*

⁵⁾ *indro yā vajrī vṛṣabhó rarāda.*

⁶⁾ *ahām apó anayaṁ vāvasānāḥ.*

⁷⁾ *yó apām netā.*

nannt. „Das Wasser leiten“ ist später der Ausdruck für „kanalisieren“; so z.B. Dhammap. 80 *udakam hi nayanti nettikā*. In dem gleichen Sinne wird das Leiten der Wasser auch hier zu verstehen sein; Indra hat den Flüssen ihre Bahn gezogen. So wird es verständlich, weshalb Pūṣan, der Herr der Wege, ihn bei dieser Arbeit unterstützt: 6, 57, 4 „Als Indra, der mächtige Stier, die fließenden großen Wasser leitete, da war Pūṣan dabei¹⁾.“

Nun wäre es ja immerhin möglich, daß einzelne Züge des Mythos so unverkennbar auf den Wintercharakter des Vṛtra hinwiesen, daß wir eine allmähliche Umwandlung der Auffassung während der Zeit, in der die Lieder entstanden, annehmen müßten. Prüfen wir also, was Hillebrandt an bestimmten Argumenten beibringt.

Hillebrandt scheint (S.167) Wert auf den Ausdruck *stabh* zu legen, der mehrfach für die Tätigkeit Vṛtras verwendet wird²⁾; aber *stabh* ist sicherlich nicht als „einfrieren lassen“ zu verstehen; in 2, 11, 5 wird es nicht nur in bezug auf die Wasser, sondern auch auf den Himmel gebraucht³⁾. Es ist nichts weiter als „an einem Orte festhalten“, wie der Gegensatz zu *viśvādhā yatīḥ* in AV. 6, 85, 3 zeigt: „Wie Vṛtra diese Wasser, die nach allen Richtungen auseinandergingen, festhielt⁴⁾.“ In 3, 53, 9 wird es von Viśvāmitra gebraucht, der die Flut des Stromes still stehn ließ⁵⁾.

Zweimal wird Vṛtra als schlafend hingestellt: 1, 103, 7 „Als du (Indra) die schlafende Schlange mit dem Vajra wecktest⁶⁾“; 4, 19, 3 „Die nicht zu weckende Schlange, die ohne geweckt zu werden schlief, zerhiebest du, Indra, mit dem Vajra⁷⁾.“ Ich glaube nicht, daß wir, um den Schlaf des Ungeheuers zu begreifen, den „Winterschlaf“ der Natur heranziehen müssen, wie Hillebrandt es tut.

Um Indra als den Vernichter des Winterriesen zu erweisen, führt Hillebrandt (II² 182) weiter 8, 32, 26 an⁸⁾: *āhan vṛtrām ̐cīṣama*

¹⁾ *yād indro ānayad rito mahir apō vṣantamaḥ | tātra pūṣābhavat sādā*. 3, 33, 6 wird das Leiten der Flüsse Savitr, dem „Antreiber“, zugeschrieben, während Indra ihnen das Bett furchte: *devō 'nayat savitā supāṇis tāsya vayām prasavé yāma urvīḥ*, „Gott Savitr mit den schönen Händen leitete; auf seinen Antrieb gehen wir breit dahin“. 7, 5, 2 wird Agni *netā sindhūnām vṛṣabhā stīyānām* genannt, wo *netā* vielleicht im Sinne von Anführer steht, doch ist zu beachten, daß *netā* auch hier nur mit den Strömen, nicht mit den stehenden Gewässern verbunden wird.

²⁾ S. oben S. 167 Anm. 3. ³⁾ *utō apō dyām tastabhvāṃsam āhann āhim*.

⁴⁾ *yāthā vṛtrā imā āpas tastāmbha viśvādhā yatīḥ*.

⁵⁾ *āstabhnāt sindhum arṇavām*. ⁶⁾ *yāt sasāntam vājrenābodhayō 'him*.

⁷⁾ *abudhyām ābudhyamānam susupāṇām indra . . . āhim vājreṇa vi riṇāḥ*.

⁸⁾ Auch 1, 54, 10 *antār vṛtrāsya jathāreṣu pārvataḥ* und 1, 32, 2 *āhann āhim pārvate śiśriyānām*. Inwiefern sich diese Stellen sofort erklären, wenn

aurṇavābhām ahīśūvam | himēnāvidhyad ārbudam. Er will *himēna* als Zeitbestimmung fassen: „Im Winter schlug Indra den Arbuda.“ Ich will kein Gewicht darauf legen, daß hier schließlich gar nicht von Vṛtra die Rede ist, sondern von Arbuda, da beide unzweifelhaft verwandte Wesen sind. Man wird aber zugeben müssen, daß die natürliche Übersetzung von *himēna* „durch Schnee“ ist. Allerdings gibt es, soviel ich weiß, keine zweite Stelle, wo etwas über die Waffe, der Arbuda erlag, gesagt würde¹⁾; die Tötung durch Schnee hat aber ihre Parallelen in ähnlichen Sagen. Mit Namuci²⁾ hatte Indra einen Vertrag gemacht, ihn nicht bei Tage und nicht bei Nacht, nicht mit Trockenem und nicht mit Nassem zu töten³⁾. Es ist sicherlich spätere Erweiterung, wenn ŚBr. 12, 7, 3, 1 hinzufügt: „nicht mit Stock noch mit Bogen, nicht mit flacher Hand noch mit der Faust⁴⁾“. Indra umgeht den Pakt, soweit er die Waffe betrifft, indem er den Dämon mit dem Schaume des Wassers tötet, der weder trocken noch naß, oder wie wir vielleicht genauer sagen würden, weder fest noch flüssig ist⁵⁾.

wir in ihnen eine Reminiszenz an die Sage vom Winterriesen erkennen, verstehe ich nicht.

¹⁾ 8, 32, 3 heißt es: *ny ārbudasya viṣṭāpaṃ varṣmānam brhatās tira | kṛsé tād indra paūṃsyam,* „Ziehe hinab die Oberfläche des Arbuda, die Höhe des Großen. Diese Heldentat, Indra, hast du getan“.

²⁾ Über die Namuci-Sage siehe Bloomfield, JAOS 15, 143ff.

³⁾ MS. 4, 3, 4 *saṃdhāṃ te saṃdadhai yathā tvā na divā hanāni na naktam na śuṣkeṇa nārdreṇeti*; TB. 1, 7, 1, 6 *saṃdhāṃ saṃdadhāvahai . . . na mā śuṣkeṇa nārdreṇa hanah | na divā na naktam iti.* Tā B. 12, 6, 8 *indras ca namuciś cāsurah saṃdadhātām na nau naktam na divā hanan (!) nārdreṇa na śuṣkeṇeti.* Mbh. 9, 43, 35f.:

*na cārdreṇa na śuṣkeṇa na rātrau nāpi cāhani
vadhīṣyāmy asuraśreṣṭha sakhe satyena te śape*

⁴⁾ *na tvā divā na naktam hanāni na daṇḍena na dhanvanā na prthena na muṣṭinā na śuṣkeṇa nārdreṇa.* Eine ähnliche Erweiterung liegt Mbh. 5, 10, 29f. vor, wo die Geschichte von dem Vertrage in die Vṛtrasage hineingetragen ist. Hier läßt sich Vṛtra von den Ṛṣis versprechen:

*na śuṣkeṇa na cārdreṇa nāśmanā na ca dāruṇā
na śastrena na cāstrena na divā na tathā niśi
vadhīyo bhaveyaṃ vipreṇdrāḥ śakrasya saha daivataiḥ*

29

⁵⁾ So schon RV. 8, 14, 13 *apām phēnena nāmucek śira indród avartayaḥ*; MS. 4, 3, 4 *tasya . . . apām phenena śiro 'cchinat*; TB. 1, 7, 1, 7 *sa etam apām phenam asiñcat | na vā eṣa śuṣko nārdrah | . . . tasya . . . apām phenena śira udavartayat*; ŚBr. 12, 7, 3, 3 *tāv aśvinau ca sarasvatī ca apām phenam vajram asiñcan na śuṣko nārdra iti tenendro namucer āsurasya . . . śira udavāsayat*; Mbh. 9, 43, 37 *cicchēdāsya śiro rājann apām phenena vāsavaḥ*; Mbh. 5, 10, 37f.:

*atha phenam tadāpaśyat samudre parvatopamam
nāyam śuṣko na cārdro 'yaṃ na ca śastram idam tathā
enam kṣepsyāmi vṛtrasya kṣaṇād eva naśīyati*

Es ist, wie schon S. 178 Anm. 4 bemerkt, unzweifelhaft, daß in Mbh. 5, 10 eine Übertragung der Namucisage auf den Vṛtra stattgefunden hat; aber schon in der Brāhmaṇazeit muß eine ähnliche Geschichte von der Tötung Vṛtras im Umlauf gewesen sein. AB. 1, 26, 3 heißt es: „Man sagt: dadurch begehen sie gewissermaßen eine Bluttat in Gegenwart des Königs Soma, wenn sie in seiner Gegenwart mit Schmelzbutter hantieren; denn mit Schmelzbutter als Vajra tötete Indra den Vṛtra¹⁾.“ Zum Verständnis muß bemerkt werden, daß für die Brāhmaṇas die Gleichung Vṛtra = Soma gilt, weil Vṛtra aus dem von Indra übriggelassenen Soma, den Tvaṣṭṛ in das Āhavanīyafeuer schleuderte, entstanden ist²⁾; das Produkt ist nach indischer Anschauung stets mit der Ursache identisch³⁾. MS. 3, 8, 2 heißt es daher geradezu: „Die Götter, die Schmelzbutter zum Vajra machend, töteten den Soma⁴⁾.“ Die Schmelzbutter ist zur Tötung des Vṛtra offenbar aus demselben

*sa vajram atha phenam tam kṣipram vṛtre nisṛṣṭavān
pravīṣya phenam tam viṣṇur atha vṛtram vyanūśayat.*

Es ist charakteristisch für die herrschende Exegese des Veda, daß ein Teil der europäischen Erklärer *apām phēnaḥ* wieder nicht als das nimmt, was das Wort besagt, sondern etwas anderes dahinter sucht. Lanman, Sanskrit Reader, p. 375, erklärt Namuci als Wasserhose, die mit Schaum auseinanderbirst (vgl. auch JASB vol. 58, I [1889] S. 28). Hillebrandt, Ved. Myth. II² 232 meint, wir könnten aus Mangel an sicheren Anhaltspunkten nicht entscheiden, was der Ausdruck besage, möchte aber glauben, daß er materieller zu fassen sei und irgendwelche Substanz wie z.B. Blei bedeute, weil gerade dieses Metall in den Surāzeremonien als Kaufpreis diene. Mir scheinen gerade umgekehrt die allersichersten Anhaltspunkte vorzuliegen, daß sich die Inder unter dem *apām phēna* nie ein Metall, sondern stets Wasserschaum vorgestellt haben. Wie könnte sonst in Verbindung damit der Ausdruck *sic* (MS., ŚBr.) gebraucht sein, und wie könnte Indra den *phēna* sonst im oder am Meere (Mbh.) finden? Und schließlich entspricht doch wohl auch nur der Schaum und nicht das Blei der Bedingung *na śuskena nārdreṇa*. Bloomfield JAOS 15, 157f. hat gewiß recht, wenn er in dem Blei ein Substitut für den Schaum sieht, der schwer zu beschaffen und schwer zu benutzen war. — Über die Rolle, die der Schaum (*phēna*) in der Kuyava-Sage spielt, vgl. Geldner (Übers.) zu 1, 104, 3.

¹⁾ *tad āhuḥ krūram iva vā etat somasya rājño 'nte caranti yad asya ghrte-nānte caranti ghrtena hi vajrenendro vṛtram ahan.* Der letzte Satz auch AB. 2, 23, 6.

²⁾ TS. 2, 5, 2, 1.

³⁾ Hillebrandt (II² 186) sucht auch diese Gleichung für seine Deutung des Vṛtra zu verwerten: „selbst die mehrfach ausgesprochene wunderliche Ansicht, daß Vṛtra = Soma sei, wird verständlich, wenn wir bedenken, daß Soma nur ein hier nach Belieben eingesetzter Name für ‚Mond‘ sein kann und der Mond Herr des Winters ist.“ Mir scheint die oben angeführte einfache Erklärung derartige tiefsinnige Spekulationen überflüssig zu machen.

⁴⁾ *ghṛtam vai devā vajram kṛtvā somam aghnan.*

Grunde gewählt, aus dem Namuci mit Schaum getötet wird; beides sind Stoffe, die zwischen Festem und Flüssigem in der Mitte stehen. Und demselben Grunde verdankt sicherlich auch der Schaum seine Wahl zur Tötung des Arbuda.

Ich vermag also in 8, 32, 26 keinen Hinweis auf den Winterdämon zu erkennen, und auch ein paar andere Stellen, aus denen Hillebrandt (VM. II² 185) folgert, daß Vṛtra etwas wie „ohnmächtige Schauer körnigen Eises“ sende, sind meines Erachtens jedenfalls zum Teil anders aufzufassen:

2, 30, 3 „Denn aufrecht stellte er sich in die Luft, dann schwang er die Waffe gegen Vṛtra; in Nebel sich kleidend, eilte er auf ihn zu; mit scharfer Waffe besiegte Indra den Feind¹⁾“;

10, 73, 5 „Berauscht von der Wahrheit her, (gelangte) Indra zugunsten der Geschöpfe mit den regen Genossen zum Ziel. Denn mit diesen (Zaubern) ging er auf die Zauber, den Dasyu los: er streute die dunklen Nebel, die Dunkelheit aus²⁾.“

Hillebrandt bemerkt, es wäre denkbar, 2, 30, 3^o und 10, 73, 5^d auf Indra zu beziehen; mir scheint, daß eine unbefangene Interpretation gar nicht umhin kann, das zu tun. Für die Annahme eines Wechsels des Subjekts läßt sich gar nichts anführen, und der Ausdruck *ūpa hīm ādudrot* paßt entschieden besser auf Indra als auf die Schlange, die man sich im allgemeinen jedenfalls als liegend und sogar als schlafend dachte. Daß Indra den Vṛtra in Verhüllung angriff, wird auch 5, 29, 4 gesagt: „Obwohl er sich verhüllt hatte, setzte er das Tier in Furcht. Den Verschlinger verschlingend (?), schlug Indra den fauchenden Dānava zurück und nieder³⁾.“ An der Verwendung des Nebels durch Indra brauchen wir aber um so

¹⁾ *ūrāhvō hy āsthād ādhy antāriksē 'dhā vṛtrāya prā vadhām jabhāra | mīhaṃ vāsāna ūpa hīm ādudrot tigṃāyudho ajayac chāturam indrah.*

²⁾ *mādamāna ṛtād ādhi prajāyai sākhībhir indra īṣirēbhir ārtham | ābhīr mī nūyā ūpa dāsyum āgān mīhaḥ prā tamrā avapat tāmāṃsi.* — Die Erwähnung der Genossen, unter denen offenbar die stärkende Lieder singenden Maruts zu verstehen sind, macht es wahrscheinlich, daß sich die Strophe auf den Kampf gegen Vṛtra bezieht, wenn dieser auch sonst nicht als Dasyu bezeichnet wird.

³⁾ *saṃvivṛyānās cid bhīyāse mṛgām kaḥ | jīgartim indro apajārgurāṇaḥ prāti śvasāntam āva dānavām han.* Höchstwahrscheinlich bezieht sich auch diese Strophe auf den Kampf gegen Vṛtra, der 1, 80, 7; 8, 93, 14, wohl auch 5, 32, 3 *mṛgā*, 2, 11, 10 *dānavā* genannt wird. Auch die vorausgehende Strophe (5, 29, 3) schließt mit dem Hinweis auf den Vṛtrakampf: *āhann āhiṇi papivāñ indro asya.*

weniger Anstoß zu nehmen, als Indra sich auch in der Namucisage des Nebels bedient, um seinen Feind zu besiegen. Nach den meisten Quellen vermeidet Indra die Bedingung, den Namuci nicht bei Tage und nicht bei Nacht zu töten, allerdings dadurch, daß er ihn in der Dämmerung vor Sonnenaufgang angreift¹⁾. Aber nach Mbh. 9, 43, 36f. umgeht Indra den Vertrag dadurch, daß er den Nebel benutzt²⁾, und MS. 4, 3, 4 sind die beiden verschiedenen Arten der Überlistung vereinigt: Indra breitet hier bei Sonnenaufgang Nebel aus³⁾. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die Dämmerung in der Namucisage das Ursprüngliche ist und daß bei der unverkennbaren Neigung, die Geschichten der Dämonenkämpfe miteinander zu vermischen, der Nebel gerade aus der Vṛtrasage übernommen ist. Auf jeden Fall aber beweisen die zuletzt angeführten Stellen, daß der Nebel als Māyā des Indra dem Inder keinen Anstoß bereitet.

Anders liegt die Sache in einer dritten Stelle; 1, 32, 13: „Nicht haben der Blitz, nicht der Donner, nicht der Nebel und der Hagel, den er ausstreute, ihm Erfolg verschafft. Als Indra und die Schlange kämpften, trug Indra auch für alle Zukunft den Sieg davon⁴⁾.“ Nach dem Wortlaut des Textes ist es nicht sicher, daß sich die erste Hälfte der Strophe auf Vṛtra bezieht; das *asmai* könnte an und für sich ebensogut auf Indra gehn, von dem auch unmittelbar vorher die Rede ist⁵⁾. Man könnte dann in den Worten vielleicht den Sinn suchen, daß Indra seinen Sieg nicht seinen Māyās, sondern nur sich selbst verdankte. Allein dieser Gedanke müßte in der zweiten Hälfte der Strophe doch deutlich zum Ausdruck kommen.

¹⁾ TB. 1, 7, 1, 7 *vyuṣṭāsīt | anuditaḥ sūryaḥ | na vā etad divā na naktam*; TāB. 12, 6, 8 *vyuṣṭāyām anudita āditye . . . etad vai na naktam na divā yad vyuṣṭāyām anudita āditye*; ŚBr. 12, 7, 3, 3 *vyuṣṭāyām rātrāv anudita āditye na divā na naktam iti*; Mbh. 5, 10, 33ff. (auf Vṛtra übertragen, s. oben S. 178 Anm. 4):

sa kadācit samudrānte samapaśyat mahāsuram 33

saṁdhyākāla upāvṛtte muhūrte cātīdāruṇe

tataḥ saṁcintya bhagavān varadānam mahātmanāḥ 34

saṁdhyeyam vartate raudrā na rātrir divasaṁ na ca

²⁾ *evam sa kṛtvā samayaṁ dṛṣṭvā nīhāram īśvaraḥ*

cicchedāsya śirah . . .

³⁾ *upodaye sūryasya nīhāram saṁtatya.*

⁴⁾ *nāsmāi vidyūn nā tanyatūḥ śiṣedha nā yām mīham ākirad dhrādūniṁ ca | indraś ca yad yuyudhāte āhiś cotāparibhṛyo maghāvā vi jigye.*

⁵⁾ *ājayo gā ājayaḥ śūra sōmam āvāsrjaḥ sātave saptā sindhūn.* Auch der Ausdruck *śiṣedha* ist nicht eindeutig; es könnte auch zu *sedhati* „vertreiben“ gehören; s. Oldenberg zur Stelle. Für unsere Frage würde das nichts ausmachen.

Auch kämpft Indra sonst nicht mit dem Blitze; der Vajra ist in der vedischen Vorstellung nicht der Blitz. Man wird also zugeben müssen, daß in 1, 32, 13 in der Tat Blitz und Donner, Nebel und Hagel als die Kampfmittel Vṛtras hingestellt werden.

Hierzu zieht Geldner als Parallelstelle 1, 80, 12 heran: „Nicht durch *vépas*, nicht durch *tanyatā* erschreckte Vṛtra den Indra¹⁾.“ Daß *vépas* hier Hagel bedeute, wie Brunnhofer²⁾ glaubt, halte ich für ausgeschlossen. Im Sanskrit hat es jedenfalls an keiner andern Stelle diese Bedeutung, und das awestische *vafra*, neupers. *barf* „Schnee“, das Brunnhofer heranzieht, stimmt lautlich mit *vépas* überhaupt gar nicht überein. *vépas* kann kaum etwas anderes als „zitternde Bewegung“, „Zucken“ sein; *tanyatā* wird man allerdings nicht von *tanyatū* „Donner“ trennen können, aber gerade weil es mit *vépas* verbunden ist, wird man es eher auf das Gebrüll, das Vṛtra ausstößt, als auf den Donner der Gewitterwolke beziehen müssen³⁾. Daß Vṛtra brüllte, wird aber ausdrücklich erwähnt:

1, 52, 10: „Auch der mächtige Himmel wich vor dem Getöse dieser Schlange zurück⁴⁾“;

6, 17, 10: „den Donnerkeil, mit dem du die brüllende Schlange zermalmtest⁵⁾“; vgl. auch

5, 29, 4: „Er schlug den schnaubenden Dānava zu Boden⁶⁾“;

1, 61, 10: „Durch seine Stärke schlug Indra mit dem Vajra den schnaubenden Vṛtra in Stücke⁷⁾“;

8, 96, 7 „Vor dem Schnauben Vṛtras weichend, ließen dich alle Götter, die deine Genossen waren, im Stich⁸⁾.“

Auch die spätere Sage hebt noch genau so wie 1, 52, 10 das Gebrüll Vṛtras hervor, das Himmel und Erde erbeben macht und sogar Indra in Schrecken versetzt⁹⁾.

¹⁾ *nā vépasā ná tanyaténdraṃ vṛtró ví bībhayat.*

²⁾ BB 26, 101ff.

³⁾ Daß *tanyatā* in freierem Sinne gebraucht wird, zeigt 6, 38, 2: *ghóṣād indrasya tanyati bruvāṇāḥ.*

⁴⁾ *dyaúś cid asyāmavāṁ áheḥ svanād áyoyavīt.*

⁵⁾ *vājraṃ . . . yéna návantam áhiṃ sám piṇak.*

⁶⁾ *prāti śvasántam áva dānavāṃ han.*

⁷⁾ *asyéd evā śávasā śuśántaṃ ví vṛścad vājreṇa vṛtrám indraḥ.*

⁸⁾ *vṛtrásya tvā śvasáthād īṣamāṇā víśve devā ajahur yé sákhāyaḥ.*

⁹⁾ Mbh. 3, 101, 13f.:

*jñātvā balasthaṃ tridaśādhīpaṃ tu nanāda vṛtro mahato nīmādan
tasya prañādena dharā dīśāś ca khaṃ dyaur nagās cāpi cacāla sarvaṃ 13
tato mahēndraḥ paramābhīptaḥ śrutvā ravaṃ ghorarūpaṃ mahāntam
bhaye nīmagnas tvarito mumoca vajraṃ mahat tasya vadhāya rājan 14*

Daß der „Donner“ des Vṛtra in der Tat das Gebrüll ist, das aus seinem Munde geht, scheint mir deutlich aus 1, 52, 6 hervorzugehen: „Als du, Indra, in die Kinnbacken des im Sturze schwer zu fassenden Vṛtra den Donner hinunterschlugst¹⁾.“ *nijaghántha tanyatúm* wäre ein wunderlicher Ausdruck, wenn man *tanyatú*, wie es bisher allerdings wohl allgemein geschehen ist, auf den Donner des Gewitters beziehen wollte; Indra könnte wohl den Blitz, aber doch kaum den Donner herniederschleudern. Anders, wenn wir in *tanyatú* das aus dem Rachen der Schlange dringende Gebrüll sehen, das Indra ihr in das Maul zurtückschlägt. Nur bei dieser Auffassung scheint mir auch das *hánvor* zu seinem Rechte zu kommen.

Ebenso kann sich der Dichter von 1, 32, 13 den *tanyatú* gedacht haben, und eine Schlange, die Donner aus ihrem Munde hervorgehen läßt, kann schließlich auch Blitze speien. Gerade die Verbindung von Blitz und Donner mit Nebel und Hagel scheint mir zu beweisen, daß hier der Dichter einfach frei seiner Phantasie in der Ausschmückung der Māyās des Vṛtra folgt, zumal er sich auch sonst durch originelle Einfälle auszeichnet; ich brauche nur an die Hineinbeziehung der Mutter des Vṛtra in V. 9 und die Verwandlung Indras in ein Roßhaar in V. 12 zu erinnern. Das ganze Lied, das nur den Vṛtrakampf behandelt, enthält nichts, was vermuten ließe, daß es klimatische Vorgänge schildern oder auch nur auf sie anspielen wollte.

3. Der Vṛtrakampf als vedischer Welterschöpfungsmythus

Öfters wird in Verbindung mit der Vṛtratötung von Indra gesagt, er habe die Sonne aufgehen lassen oder am Himmel befestigt:

1, 51, 4: „Du öffnetest die Verschlüsse der Wasser; du packtest den aus Feuchtigkeit bestehenden Schatz in dem Berge. Als du, Indra, die Schlange mit Macht erschlagen hattest, da ließest du die Sonne am Himmel aufsteigen, so daß man sie sehen konnte²⁾“;

1, 52, 8: „Als du, Indra, der du deine Geisteskraft sammennahmst, mit den Falben den Vṛtra erschlugst und für Manus den Wassern einen Ausgang suchtest, da hieltest

¹⁾ *vṛtrásya yát pravané durgbhiśvano nijaghántha hánvor indra tanyatúm.*

²⁾ *tvám apām apídhānāvṇor ápádihārayah párvate dānumad vásu | vṛtrám yád indra śávasāvadhír áhim ád ít sūryam divy dṛohayo drsé.*

du den ehernen Vajra in den Armen, machtest die Sonne am Himmel fest, daß man sie sehen konnte¹⁾“;

2, 13, 5: „Dann ließest du die Erde den Himmel schauen, der du, du Schlangentöter, die Bahnen der Flüsse freimachtest²⁾“.

Das Aufsteigenlassen der Sonne wird bisweilen auch als ein Ersiegen oder Gewinnen der Sonne hingestellt, so in dem Liede, mit dem die Maruts Indra zum Kampfe stärken:

8, 89, 3. 4: „Singet, ihr Maruts, für den großen Indra euer Brahman. Möge der Vṛtratöter den Vṛtra erschlagen, der hundertmal Kluge, mit dem hundertknotigen Vajra. „Führe kühn den Schlag nach ihm, du Kühngesinnter! Auch großer Ruhm möge dir werden! Die Wasser mögen eilig auseinanderfließen, die Mütter! Mögest du den Vṛtra töten! Ersiege die Sonne³⁾!“

Bisweilen wird der Erzeugung der Sonne noch die der Morgenröte und des Himmels hinzugefügt:

6, 30, 5⁴⁾: „Du (ließest) die Wasser durch die Tore nach allen Seiten (laufen). Du, Indra, brachest die Feste des Berges auf. Du wurdest der König der Welt, der Völker, miteinander die Sonne, den Himmel, die Morgenröte erzeugend⁵⁾“;

1, 32, 4: „Als du, Indra, die erstgeborene der Schlangen tötetest und da die Zaubereien der Zauberkräftigen noch überzaubertest, die Sonne, den Himmel, die Morgenröte erzeugend, da hast du fortan keinen Feind mehr gefunden⁶⁾“.

¹⁾ *jaghanvāñ u hāribhiḥ sambhṛtakratau indra vṛtrām mānuṣe gāturyān apāh | āyacchathā bāhvōr vājraṃ āyasām ādhārayo divy ā sūryaṃ drśé.*

²⁾ *ādhākṛṇoh pṛthivīm samdrśe divé yō dhautinām ahihānā ārinak pathāh.*

³⁾ *prā va indrāya brhaté māruto brāhmārcata | vṛtrām hanati vṛtrahā śatākṛatur vājreṇa śatāparvaṇā || abhi prā bhara dhr̥ṣatā dhr̥ṣanmanah śrāvaś cit te asad brhāt | ārsantu āpo jāvasā vi mātāro hāno vṛtrām jāyā svāh. —* Gelegentlich wird die Gewinnung der Wasser und der Sonne, ebenso wie die der Kühe im Valamythos, auch auf Agni übertragen: 5, 14, 4 *agnir jātō arocata ghnān dasyūñ jyōtiṣā tāmaḥ | āvindat gā apāh svāh.* „Agni erstrahlte eben geboren, die Dasyus erschlagend, die Finsternis durch das Licht (beseitigend); er fand die Kühe, die Wasser, die Sonne“.

⁴⁾ Auch in dem vorhergehenden Verse (6, 30, 4) wird von dem Vṛtrakampfe gesprochen: *āhān āhiṃ pariśāyānam āṇō 'vāsṛjo apō ācchā samudrām.*

⁵⁾ *tvām apō vi dūro viśūcīr indra dṛthām arujaḥ pārvatasya | rājābhavo jāgataś carṣaṇinām sākāṃ sūryaṃ janāyan dyām uṣāsam.*

⁶⁾ *yād indrāhan prathamajāṃ āhīnām ān māyīnām āmināḥ prōtā māyāḥ | āt sūryaṃ janāyan dyām uṣāsaṃ tādītnā śātrunā nā klā vivitse.*

HEINRICH LÜDERS / VARUṆA

Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ludwig Alsdorf

Vorläufige Vorbemerkungen des Herausgebers

Vorläufiges Abkürzungsverzeichnis

Vorläufige Vorbemerkungen des Herausgebers

Dem hier vorgelegten ersten Band von Heinrich Lüders' nachgelassenem großem Veda-Werk soll möglichst bald in einem zweiten der Rest folgen. Diesem zweiten Band wird neben sämtlichen Registern ein Vorwort beigegeben werden, in dem über Geschichte und Nachkriegsschicksale des Werkes sowie Grundsätze und Art der Herausgabe bzw. Rekonstruktion eingehend berichtet und Rechenschaft gegeben werden soll. Die jetzigen Vorbemerkungen beschränken sich auf die für die Lektüre des ersten Bandes unumgängliche Orientierung des Lesers.

Das dreibändige Werk „Varuṇa“, von dem Bd. I und II nahezu fertig waren, ist im Salzbergwerk Wintershall, wo es mit Lüders' gesamtem wissenschaftlichem Nachlaß ausgelagert war, durch Plünderer schwerstens verstümmelt worden. Die Druckmanuskripte der Bände II und III sind ganz verloren. Gerettet sind 1) das Druck-MS. von Bd. I, mit 23 kleinen und mittleren Lücken und einer großen, infolge deren das letzte Drittel des 6. und das ganze 7. der 11 Kapitel ausgefallen sind; 2) eine große Masse von Materialien, Vorarbeiten und Entwürfen zu allen drei Bänden (fortan als „Mat.“ bezeichnet); 3) die MSS. zweier Akademievorträge von 1910 und 1920 und eines Vortrages vor der Religionswissenschaftlichen Vereinigung in Berlin von etwa 1922, wozu noch die ZDMG 98, S. 1ff. abgedruckte Rektoratsrede von 1931 kommt; 4) ein Großteil der sorgfältigen stenographischen Notizen von Herrn Dr. W. Lentz aus dem Berliner Indologenkränzchen, dem Lüders nach seiner Emeritierung einen großen Teil des Werkes vortrug.

Dieses gesamte Material ermöglichte es, die Lücken von Bd. I so zu schließen oder zu überbrücken, daß der ganze Band ohne störende Unterbrechung des Zusammenhanges gelesen werden kann, und den II. Band so weit zu rekonstruieren, daß sein wesentlicher Inhalt, und damit der vom Rta handelnde Kern des ganzen Werkes, als für die Wissenschaft gerettet bezeichnet werden darf.

Die Mat. ergaben ferner eine beträchtliche Menge wertvoller Ausarbeitungen, von denen nicht sicher ist, an welcher Stelle oder ob überhaupt sie nach Lüders' letztem Plan in dem großen Werk erscheinen sollten, deren Veröffentlichung aber jetzt nach seinem Tode selbstverständlich geboten ist. Endlich haben die unter 3) erwähnten Vorträge nach der schweren Verstümmelung des Werkes dokumentarischen Wert, da sie in gegenseitiger Ergänzung einen ziemlich eingehenden Überblick über das Ganze geben. Es wurde daher aus ihnen, unter möglichster Beibehaltung des Lüders'schen Wortlauts, eine Einleitung zusammengestellt, die dem Leser als einführende Übersicht die nicht ganz einfache Lektüre des Werkes erleichtern soll.

Die Vortragsmanuskripte enthalten, als für den mündlichen Vortrag bestimmt, keinerlei Stellenangaben und die Zitate nur in Übersetzung. Hieraus ergibt sich, daß in der Einleitung sämtliche Anmerkungen vom Herausgeber hinzugefügt sind, weshalb sich ihre besondere Kennzeichnung als Zusätze erübrigte. Im Text des eigentlichen Werkes sind dagegen Zusätze, Ergänzungen, Änderungen usw. des Herausgebers durch [] und Anmerkungen kenntlich gemacht. Eine durchgehende und aus naheliegenden Gründen nicht jeweils kenntlich gemachte Änderung hat sich der Herausgeber in der Anordnung des Textes erlaubt. In Lüders' Druckmanuskript stehen sämtliche Sanskrit-Zitate jeweils vor ihrer Übersetzung im fortlaufenden Text. Zur dringend erwünschten Erleichterung der Lesbarkeit wurden die Sanskrit-Originale nach Möglichkeit (d. h. soweit nicht der Sanskrit-Wortlaut besprochen wird) in Anmerkungen verwiesen. Außerdem wurden zur besseren Übersicht längere Stellenreihen ohne oder fast ohne verbindenden Text eingerückt. Endlich stammt auch die Unterteilung der längeren Kapitel durch Zwischenüberschriften vom Herausgeber.

Auch diese vorläufigen Vorbemerkungen können nicht abgeschlossen werden, ohne für mannigfache Hilfe den Dank abzustatten. Dieser gebührt zuerst Ernst Waldschmidt, der von dem Augenblick an, wo im Januar 1947 die Reste des Lüders'schen Nachlasses an ihn gelangten, den unterzeichneten Herausgeber in anregender Zusammenarbeit laufend beraten und ihn, bei seiner anfänglich starken Behinderung durch äußere Verhältnisse und Büchermangel, in jeder Weise unterstützt hat; u. a. ist ihm die Identifizierung zahlreicher Zitate der Einleitung, besonders aus der Rechtsliteratur, zu danken. Walther Schubring hat eine, Paul

Thieme zwei Korrekturen mitgelesen; beide Herren steuerten wertvolle Anregungen und Verbesserungen bei. Um die (in wenigen Fällen unmöglich gebliebene) äußerst mühevollen Nachprüfung der Tausende von Zitaten hat sich Frank-Richard Hamm besondere Verdienste erworben; auch die vorläufige Abkürzungsliste stammt von ihm; seine Gattin, Frau Eva-Maria Hamm, steuerte wichtigen Rat auf griechischem Gebiet bei. Für die Zurverfügungstellung seiner auch für Bd. I schon wichtigen Kränzchennotizen sei Wolfgang Lentz herzlich gedankt. Endlich hat ein Druckkostenzuschuß der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft das Erscheinen des Bandes überhaupt erst ermöglicht.

Hamburg, im Frühjahr 1951

L. Alsdorf

Vorläufiges Abkürzungsverzeichnis zum 1. Band

Rgveda-Zitate sind in der Regel als solche nicht besonders bezeichnet (z.B. „1, 118, 6“). — Hier mit * bezeichnete Abkürzungen sind ohne Verifizierung der Zitate aus dem PW. übernommen.

AA.	Aitareya-Āraṇyaka
AB.	Aitareya-Brāhmaṇa ed. Aufrecht
Abh. GWG.	Abhandlgn. d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen
Ait. Up.	Aitareya-Upaniṣad
Amara	Amarakośa
Ang. N.	Anguttara-Nikāya
AO	Acta Orientalia
ApDh.	Āpastamba-Dharmasūtra
ApŚ.	Āpastamba-Śrautasūtra
As. Śr.	Āśvalāyana-Śrautasūtra
AV.	Atharvaveda
Avadānaś.	Avadānaśataka
Baudh.	Baudhāyana-Śrautasūtra
BB	Bezenbergers Beiträge
BDh.	Baudhāyana-Dharmasūtra
Bhartṛh.	Bhartṛhari, Śatakatraya ed. Bohlen
Bhp.	Bhāgavatapurāṇa
Bp.	Brahmaṇḍapurāṇa
Bṛhats.	Bṛhatsaṃhitā
Bṛh. Up.	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
Burn. Intr.	Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien
Chānd. Up.	Chāndogya-Upaniṣad
Daśak.	Daśakumāracarita ed. Bühler/Peterson, 2nd ed.
Dhammap.	Dhammapada
Dīgh. N.	Dīgha-Nikāya
Divyāv.	Divyāvadāna
GDh.	Gautama-Dharmasāstra
Geldner, Glossar	Der Rgveda in Auswahl, 1. Teil: Glossar, 2. Teil: Kommentar
Geldner, K.	
Geldner	Geldners Rgveda-Übersetzung; benutzt sind die Aus- hängebogen der 2. Aufl. des 1. Bandes und der noch nicht erschienenen Bände 2 und 3
Geldner Ū.	
Gīt.	Jayadeva, Gītagovinda, Nirṇaya-Sāgara Press
Graßmann Ū.	Graßmanns Übersetzung des RV.
Graßmann W., Wtb.	Graßmann, Wörterbuch zum Rig-Veda
Halāy.	Halāyudha
Har., Hariv.	Harivaṃśaparvan, Calcutta-Ausgabe

Hem. Abh.	Hemacandra, Abhidhānacintāmaṇi ed. Böhtlingk und Rieu
IF	Indogermanische Forschungen
Īśop.	Īśopaniṣad
J., Jāt.	Jātaka
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
Journ. As.	Journal Asiatique
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
Kād.	Kādambarī, Nirṇaya-Sāgara Press
Kathās.	Kathāsaritsāgara
Kāty. Śr.	Kātyāyana-Śrautasūtra
Kauś.	Kauśikasūtra
KB.	Kauṣītaki-Brāhmaṇa
KS.	Kāthakasaṃhitā
Kṣitiś.	Kṣitiśavamaśāvalicarita ed. Pertsch
Kumāras.	Kumārasaṃbhava
Lalitav.	Lalitavistara ed. Lefmann
Liṅgap.	Liṅgapurāṇa
Maitr. Up.	Maitrāyaṇa-Upaniṣad
Mān.	Mānava-Śrautasūtra
Mantrap.	Mantrapāṭha
Mbh.	Mahābhārata, Bombay-Ausgabe
Mil.	Milindapañha
Mkp.	Mārkaṇḍeyapurāṇa
MNār. Up.	Mahānārāyaṇa-Upaniṣad
Mp.	Matsyapurāṇa
MS.	Maitrāyaṇisaṃhitā
MSL.	Mémoires de la Société Linguistique
Naigh., Nigh.	Naighaṇṭuka
Nārada	Nāradaśmṛti ed. Jolly
Nir.	Nirukta ed. Roth
Padmap.	Padmapurāṇa, Ānandāśrama Sanskrit Series
Pāṇ.	Pāṇini
Pañcar.	Nāradapañcarātra
Pañcat.	Pañcatantra
Praśnop.	Praśnopaniṣad
PW.	Großes Petersburger Wörterbuch
Raghuv.	Raghuvamśa, Nirṇaya-Sāgara Press
*Rājan.	Rājanirghaṇṭu
Rājat.	Rājatarāṅgiṇī
Rām.	Rāmāyaṇa, Nirṇaya-Sāgara Press
Rām. Gorr.	Rāmāyaṇa ed. Gorresio
*Ratnam.	Ratnamālā
Rep.	Bloomfield, Rig-Veda Repetitions
RV.	Rgveda
Śak.	Śakuntalā ed. Cappeller
Samy. N.	Samyutta-Nikāya
Śāṅkh. B.	Śāṅkhāyana-Brāhmaṇa
SBBAW.	Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wissensch.
SBE.	Sacred Books of the East
ŚBr.	Śatapatha-Brāhmaṇa
Śiś.	Śiśupālavadha

VIII

Vorläufiges Abkürzungsverzeichnis zum 1. Band

SKAWW.	Sitzungsberichte der Kaiserl. Akad. der Wissensch. in Wien
*SKDr.	Śabdakalpadruma
SMB.	Śāma-Mantra-Brāhmaṇa
Sn.	Suttanipāṭa
Spr.	Böhtlingk, Indische Sprüche, 2. Aufl.
ŚŚ.	Śāṅkhāyana-Śrautasūtra
ST.	Muir, Original Sanskrit Texts
Śvet Up.	Śvetāśvatara-Upaniṣad
TA.	Taittiriya-Āraṇyaka
TāB.	Tāṇḍya-Brāhmaṇa
TB.	Taittiriya-Brāhmaṇa
Therag.	Theragāthā ed. Oldenberg
*Trikāṇḍaś.	Trikāṇḍaśeṣa
TS.	Taittiriyaśaṃhitā
*Ujjval.	Ujjvaladatta
*Uṇādis.	Uṇādisūtra
Uttararāmac.	Uttararāmacarita
Vaij.	Vaijayanti
Vasiṣṭha	Vāsiṣṭha-Dharmaśāstra
*Verz. Oxf. H.	Aufrecht, Verzeichnis der Oxford-Handschriften
Viṣṇu	Viṣṇusmṛti ed. Jolly
Vp., Vāyup.	Vāyupurāṇa
VS.	Vājasaneyisaṃhitā
VSK.	Vājasaneyisaṃhitā, Kāṇva-Rezension
V. St.	Pischel-Geldner, Vedische Studien
Yājñav.	Yājñavalkyasmṛti
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik

Zusammengefaßt werden die himmlischen Lichterscheinungen in 1, 55, 6: „Die himmlischen Lichter für den Opferer feindlos machend, sandte der sehr Kluge die Wasser herab, um zu fließen¹⁾.“ An die Erschließung des Lichtes beim Vṛtrakampf ist wohl in erster Linie auch in 2, 11, 18 zu denken, wenn hier auch Aurnavābha neben Vṛtra genannt wird: „Nimm die Kraft an, o Held, mit der du den Vṛtra schlugest, den Dānu Aurnavābha. Das Licht decktest du für den Arier auf; der Dasyu blieb links liegen²⁾.“ Wenn in 2, 12, 7 Indra genannt wird „der die Sonne, der die Morgenröte erzeugte, der der Leiter der Wasser ist³⁾“, so scheint auch hier für den Dichter die Erzeugung von Sonne und Morgenröte mit der Leitung der Wasser im Zusammenhang zu stehen.

An anderen Stellen wird die Vṛtratötung auch mit der Ausbreitung und Befestigung von Himmel und Erde verknüpft. 1, 56, 5. 6: „Als du den unerschütterlichen Grund ausdehntest, hast du mit Macht den Luftraum in den Rahmen des Himmels gestellt. Als du, Indra, im Kampf um die Sonne im Rausche, in Erregung den Vṛtra tötetest, liebest du die Flut der Wasser heraus. Du, Indra, der Mächtige, setztest mit Kraft den Grund des Himmels (und) der Erde auf ihre Plätze. Du liebest im Rausche des gepreßten (Soma) die Wasser fließen. Du brachest die . . . des Vṛtra mitten durch⁴⁾.“ 5, 29, 3 schließt: „Indra erschlug die Schlange, nachdem er von diesem (Soma) getrunken⁵⁾.“ Dann fährt V. 4 fort: „Dann stemmte er beide Welten weiter auseinander. Obwohl verhüllt, machte er das Tier sich fürchten⁶⁾.“ Auf den Vṛtrakampf bezieht sich auch 8, 89, 5: „Da du, unvergleichlicher Gabenherr, zur Vṛtratötung geboren wurdest, da breitetest du die Erde aus, da stützttest du den Himmel⁷⁾.“ Im Zusammenhang mit der Wassergewinnung wird die Trennung von Himmel und Erde in 5, 31, 6 erwähnt; der Dichter will künden „daß du, Mächtiger, die beiden

¹⁾ *jyótīmṣi kṛvānn avṛkāni yājyavē 'va sukrātuḥ sántavā apāḥ srjat.*

²⁾ *dhiṣvā sāvaḥ sūra yēna vṛtrām avābhīnad dānum aurnavābhām | āpū-
vṇor jyōtir āryāya nī savyatāḥ sādi dāsyur indra.*

³⁾ *yāḥ sūryam yā uśāsam jajāna yō apām netā.*

⁴⁾ *vī yāt tīrō dharūnam ācyutam rājō 'tiṣṭhiḥ divā ātāsu barhānā | svār-
mīthe yān māda indra hārṣyāhan vṛtrām nīr apām aubjo arnavām || tvām
divō dharūnam dhīsa ōjasā prthivya indra sādaneṣu māhinaḥ | tvām sutāsya
māde ariṇā apō vī vṛtrāsya samāyā pāṣyārujaḥ.*

⁵⁾ *āhann āhim papivām indro asya.*

⁶⁾ *ād rōdasī vitarāṇ vī śkabhāyat saṃvivyanās cid bhiyāse mṛgām kaḥ.*

⁷⁾ *yāj jāyathā apūrya māghavan vṛtrahātyāya | tāt prthivīm aprathayas
tād astabhā utā dyām.*

Welten auseinandertat, für Manu die naßschimmernden Wasser ersiegend¹⁾). Nebeneinander steht die Befestigung von Himmel und Erde und die Befreiung der Wasser auch in 3, 30, 9, wo es im Anschluß an die Tötung des Vṛtra heißt: „Du hast die . . . rege, große, unbegrenzte Erde auf ihren Platz gesetzt. Der Stier stützte den Himmel, den Luftraum. Die Wasser sollen strömen, von dir hierher getrieben²⁾.“ Ähnlich heißt es 1, 103, 2: „Er befestigte die Erde und breitete sie aus. Nachdem er mit dem Vajra (den Vṛtra) erschlagen hatte, entsandte er die Wasser³⁾.“ Die Gewinnung der Wasser wird mit der Gewinnung der Sonne, des Himmels und der Erde zusammen genannt in 3, 34, 8: „Der die Sonne und die Wasser, die Göttinnen, gewann, der die Erde gewann und diesen Himmel, dem Indra jauchzen die Liederfreudigen zu⁴⁾.“

Im Zusammenhang mit der Festigung der Räume, des Himmels und der Erde, der Ausbreitung des Luftraums, wird bisweilen auch die Festsetzung der Berge erwähnt, und auch in diesem Falle wird fast überall die Wasserbefreiung oder die Vṛtratötung daneben genannt:

2, 17, 5: „Er befestigte mit Kraft die vorwärtsgeneigten Berge; nach unten gewandt, machte er die Tätigkeit der Wasser; er befestigte die allnährende Erde; er stützte mit Zaubermacht den Himmel, daß er nicht herabfiel⁵⁾“;

6, 30, 3: „Selbst heute noch, selbst jetzt noch besteht diese Tätigkeit der Flüsse, da du, Indra, ihnen die Bahn furchtest. Die Berge setzten sich nieder wie Fliegen⁶⁾. Durch dich, du sehr Kluger, sind die Räume festgemacht⁷⁾“;

2, 15, 3: „Wie Wohnsitze hat er die vorwärtsgeneigten (Berge)⁸⁾ mit Maßen abgesteckt; mit dem Vajra erbohrte er

¹⁾ *śáktivo yád vibhārā ródasī ubhé jáyann apó mánave dānucitrāh.*

²⁾ *nī sāmanām īṣīrām indra bhūmim mahim apārām sādane sasatthu | āstabhnād dyām vṛṣabho antārikṣam āṛṣantv āpas tvāyehā prāsūtāh.*

³⁾ *sā dhārayat pṛthivīm paprāthac ca vājreṇa hatvā nīr apāḥ sasārja.*

⁴⁾ *sasavāmsam svār apās ca devīḥ | sasāna yāḥ pṛthivīm dyām utēmām indram madanty ānu dhīraṇāsah.* — Die Idee des Gewinnens (*sasāna, asanot*) wird in den beiden folgenden Strophen auf alle möglichen Dinge ausgedehnt und dabei die Sonne (*sūrya*) noch einmal genannt.

⁵⁾ *sā prācīnām pārvatān dṛṃhad ōjasādhārācīnam akṛṇod apām āpaḥ | ādhārayat pṛthivīm viśvādhāyasam āstabhnān māyāyā dyām avasrāsah.*

⁶⁾ Geldner, *Ved. St.* 2, 179f.

⁷⁾ *adyā cin nū cit tād āpo nadīnām yād ābhyo ārado gātīm indra | nī pārvatā admasādo nā sedus tvāyā dṛḥhāni sukrato rājāmsi.*

⁸⁾ Ich halte im Hinblick auf *prācīnām pārvatān* in 2, 17, 5 die von Oldenberg vorgeschlagene Ergänzung von *pārvatān* für die wahrscheinlichste;

die Quellen der Flüsse¹⁾; er ließ sie nach Lust auf ihren Pfaden, den langen Bahnen, laufen. Im Rausche des Soma hat Indra dies getan²⁾“;

2, 12, 2: „Der die schwankende Erde befestigte, der die erschütterten Berge festmachte³⁾, der den Luftraum weiter ausmaß, der den Himmel stärkte, der, ihr Leute, ist Indra⁴⁾.“

In der folgenden Strophe (2, 12, 3) wird zunächst der Vṛtrakampf erwähnt⁵⁾, dann auch die Vala-Öffnung und andere Taten des Gottes. In 3, 30, 4 wird die Befestigung der Berge im Anschluß an die Tötung der Vṛtras (neutr.) erwähnt: „Denn du fürwahr erschlägst dauernd die Vṛtras, das Unerschütterliche erschütternd. Nach deinem Gebote stehen Himmel und Erde, die Berge da wie eine eingegrabene (Säule)⁶⁾.“

Man hat in einigen dieser Stellen eine Anspielung auf die Sage von der Abschneidung der Flügel der Berge sehen wollen⁷⁾, die zuerst MS. 1, 10, 13 erzählt wird: „Die Berge waren die ältesten Kinder Prajāpatis. Sie waren beflügelt. Sie flogen fort und ließen sich nieder, wo immer sie Lust hatten. Da wurde diese Erde schwankend. Indra schnitt ihnen die Flügel ab. Er befestigte mit ihnen (den Bergen) die Erde. Die Flügel wurden zu Wolken. Darum treiben diese immer zum Berge, denn der ist ihr Geburtsort⁸⁾.“

Pischel, Ved. St. 1, 173f., war der Ansicht, daß diese Sage durch 4, 54 für den Ṛgveda bezeugt werde. Das Lied feiert Savitṛ als den

Indra hat die Berge wie Häuser nach festem Plan auf ihre Plätze verteilt. Geldner ergänzt zweifelnd „*pathāḥ* nach *c* (vgl. 9, 91, 5), nämlich der Flüsse“.

¹⁾ Geldner: „mit der Keule öffnete er die Kanäle der Flüsse“; aber *khā* ist „Loch, Quelle“.

²⁾ *sādmeva prāco vī mimāya mānair vājreṇa khāny atṛṇan nadīnām | vṛthāśpat pathibhīr dṛghayāthaiḥ sōmasya tā māda indras cakāra.*

³⁾ Daß das die Bedeutung von *āramṇāt* ist, zeigt 10, 149, 1 *savitā yantraiḥ prthivīm āramṇāt.*

⁴⁾ *yāḥ prthivīm vyāthamānām ādṛmhad yāḥ pārvatān prākupitām āramṇāt | yō antāriḥṣaṃ vimamé vārīyo yō dyām āstabhnāt sā janāsa indrah.*

⁵⁾ *yō hatvāhim ārināt sapta sindhūn.*

⁶⁾ *tvām hī śmā cyāvāyann ācyutāny ēko vṛtrā cāraṣi jighnamānaḥ | tāva dyāvāprthivī pārvatāsó 'nu vratāya nimiteva tasthuh.*

⁷⁾ So für 2, 12, 2 schon L. v. Schroeder, Indiens Lit. und Cult., S. 142: Pischel, Ved. St. 1, 181; für 2, 17, 5 Pischel, ebenda, für 6, 30, 3 Geldner, Ved. St. 2, 180. In seiner Übersetzung nimmt Geldner sie nur für 2, 17, 5 und 6, 30, 3 an.

⁸⁾ *prajāpater vā etaḥ jyēṣṭhaṃ tokam yat parvatās te pakṣiṇa āsaṇṣ te parāpātām āsata yatra yatrākāmāyantaṭha vā iyaṇ tarhi śithirāsīt teṣāṃ indrah pakṣān accchinat tair imām ādṛmhad ye pakṣā āsaṃs te jīmūtā abhavaṃs tasmād ete sadadi parvatam upaplavante yonir hy eṣāṃ cṣaḥ.*

Gott, der alles auf Erden und im Himmel bestimmt. In V. 5 heißt es: *īndrajyeṣṭhān brhādbhyaḥ pārvatebhyaḥ kṣāyām ebhyaḥ suvasi pastyāvataḥ | yāthāyathā patāyanto viyemirā evaivā tasthuḥ savitaḥ sarāya te*. Pischel faßte *patāyanto viyemiré* als „sie breiteten die Flügel aus, indem sie flogen“ und wollte das auf die in dem ersten Pāda genannten Berge beziehen. Geldner hat sich Pischel angeschlossen; er übersetzt die Strophe: „(Du hast die Götter) mit Indra als Oberstem den hohen Bergen (zugewiesen), diesen weistest du die flußreichen Wohnsitze zu. So sehr sie auch im Fliegen (die Flügel) ausgebreitet haben, so standen sie doch auf deine Weisung still, o Savitr¹⁾.“

Ich glaube, daß eine genauere Prüfung des Textes doch zu einer anderen Auffassung der Strophe führt. Daß *vī yam pakṣān* im Veda von Vögeln gebraucht wird und „die Flügel ausbreiten“ heißt, hat Pischel gezeigt; aber ich sehe nicht ein, wie das beweist, daß das absolut gebrauchte *viyemiré* dieselbe Bedeutung hat. Meines Erachtens kann *patāyanto viyemiré* nur heißen: „sie haben sich fliegend ausgebreitet.“ Gänzlich verfehlt scheint mir Geldners Versuch zu sein, in die beiden Sätze der zweiten Hälfte der Strophe einen adversativen Sinn hineinzuzinterpretieren. Im Gegenteil, die Verbindung durch *yāthāyathā* und *evaivā* betont doch deutlich die Gleichartigkeit des Verhaltens: wie sie sich — ein jeder in seiner Weise — ausgebreitet haben, so haben sie sich — ein jeder in seiner Weise — (auf den angewiesenen Platz) gestellt (und halten sich dort auf), und offenbar ist beides auf Savitr's Anweisung erfolgt. Wenn man das mit der in der MS. erzählten Sage zusammenbringen will, muß man annehmen, daß die Sage nicht nur auf Savitr übertragen war, sondern auch inhaltlich abwich; von der Abschneidung der Flügel war hier jedenfalls nicht die Rede. Das legt doch die Frage nahe, ob sich die zweite Hälfte der Strophe überhaupt auf die Berge bezieht.

Im ersten Pāda wird gesagt, daß Savitr die, deren Oberster Indra ist, den hohen Bergen zuweist. *īndrajyeṣṭha* ist in 7, 11, 5; 10, 66, 1:

¹⁾ Wie weit wir vielfach noch von einer einheitlichen Interpretation der vedischen Lieder entfernt sind, zeigt die Übersetzung, die Caland-Henry, L'Agnistoma p. 356, von der Strophe geben und die sie als die einzige bezeichnen, die für *īndrajyeṣṭhān* einen vernünftigen Sinn gibt: „De par ton incitation, tu maintiens aux hautes montagnes les demeures habitables qu'Indra leur avait assurées auparavant: toutes tant qu'elles sont, qui en volant déployaient leurs ailes, elles restent immobiles, o Savitar, [obéissant] à ton incitation.“

10, 70, 4 Beiwort der Götter (*devāḥ*). Auch in 6, 51, 15; 8, 83, 9 *yūyām hí śthā sudānava indrajyeṣṭhā abhidyavaḥ* liegt kein Grund vor, es auf die Maruts zu beziehen, wie Graßmann (Wtb.) und Bloomfield (Rep. I, p. 48, 297) es tun. Die Lieder, in denen die Strophe erscheint, sind an alle Götter gerichtet, und daß sich die Worte *yūyām hí śthā sudānavaḥ* in 1, 15, 2; 8, 7, 12 auf die Maruts beziehen, kann nichts beweisen. Die Strophe *indrajyeṣṭhā mārudganā devāsaḥ pūṣarātayaḥ | víśve máma śrūtā hávam* kommt zweimal in Liedern vor, die den Charakter eines Praūgaśastra haben. In 2, 41, 15 gehört sie dem Tṛca an, das an die Allgötter gerichtet ist, in 1, 23, 8 dem Tṛca für die Maruts. Die Beziehung der Strophe und damit auch des *indrajyeṣṭhāḥ* auf die Allgötter scheint die ältere zu sein¹⁾. Auch AV. 7, 79, 2 geht *indrajyeṣṭhāḥ* auf die Götter. Nur in AV. 3, 19, 6 ist es Beiwort der Maruts²⁾. Wir werden danach in den *indrajyeṣṭhāḥ* unserer Strophe die Götter im allgemeinen sehen müssen.

In dem zweiten Pāda: *kṣáyāṁ ebhyaḥ suvasi pastyāvataḥ* „du weisest ihnen die flutenreichen³⁾ Wohnsitze an“, hat das *ebhyaḥ* verschiedene Deutungen erfahren. Geldner meint, es könnte „den Ariern“ oder „den Bergen“ gemeint sein; Oldenberg entscheidet sich für die Berge. Die Beziehung auf die Arier oder auf die Menschen überhaupt scheint mir nicht gerechtfertigt; Geldner hat sich vielleicht durch Sāyaṇas Erklärung *ebhyaḥ yajamānebhyaḥ* beeinflussen lassen. Für die Berge beruft sich Oldenberg auf 3, 54, 20, wo diese das Beiwort *dhruvākṣemāsaḥ* erhalten. Ebenda werden sie *īlayā mādantaḥ* genannt, was auf ihren Reichtum an Wassern gehen wird, auf den auch sonst gelegentlich angespielt wird⁴⁾. Allein es ist doch nicht dasselbe, ob den Bergen selbst oder deren Sitzen Wasser zugeschrieben werden; eigentlich könnte der Satz, wenn man *ebhyaḥ* auf die Berge bezieht, nur besagen, daß Savitr die Berge ins Wasser versetzte, was natürlich unmöglich ist.

¹⁾ In 1, 23, 8 könnte *mārudganāḥ* allenfalls als Tatpuruṣa gefaßt werden, aber das Beiwort ist sonst im Veda überall Bahuvrīhi. Für den Dichter von 1, 23 sind übrigens, wie das Tṛca 10–12 zeigt, die *Viśve devāḥ* und die Maruts identisch. ²⁾ *devā indrajyeṣṭhā marūto yantu śenayā*.

³⁾ Daß *pastyāvataḥ*, obwohl der Padapāṭha es als *pastyāvataḥ* auffaßt, das feminine *pastyā* enthält, scheint mir trotz Pischel, Ved. St. 2, 212 sicher. Daß man von „einen Ort habenden Wohnsitzen“ im Sinne von „festen Wohnsitzen“ sprechen könnte, will mir nicht einleuchten.

⁴⁾ *pārvatasya nabhanān* 5, 59, 7; *pārvatā jīrādānavaḥ* 5, 54, 9; *yā te agne pārvatasya dhārāsaśantī pīpāyad deva citrā* 3, 57, 6; *girīr iva prā rāsā asya pinvire dātrāṇi purubhōjaṣaḥ* 8, 49, 2.

Dazu kommt etwas anderes. Die Äußerung, daß Savitr die Götter den Bergen zuweist, stimmt nicht zu den vedischen Anschauungen. Die vedischen Götter sind in ihrer Gesamtheit gewiß nicht Bergbewohner; denn wenn auch ein Berg oder die Berge bisweilen unter den Stätten genannt werden, an denen sich die Aśvins, Indrāgnī, Sarasvatī aufhalten¹⁾, so sind doch nur einige Götter wie Indra, Viṣṇu, die Maruts und Soma enger mit den Bergen verbunden, so daß sie geradezu als Bergbewohner bezeichnet werden²⁾. Der Satz *indrajyeṣṭhān brhādbyaḥ pārvatebhyaḥ (suvasi)* erfordert daher eine Ergänzung, und sie ist meiner Ansicht nach in dem folgenden Satze *kṣāyān ebhyaḥ suvasi pastyāvataḥ* enthalten, wo *ebhyaḥ* sich auf die vorher genannten Götter bezieht: Savitr weist die Götter den Bergen zu; er weist den Göttern die flutenreichen Wohnsitze zu; mit andern Worten, er hat den einen die Berge, den andern die Wasser als Sitz angewiesen. Ähnlich wird in 2, 38, 8 von Savitr

¹⁾ Von den Aśvins 5, 76, 4 *ā no divó brhatāḥ pārvatād ādbhyó yātam*; 7, 70, 3 *yāni sthānāny aśvinā dadhātḥ divó yahvīṣv ósadhīṣu vikṣū | nī pārvatiāsyā mūrdhānī sādantā*; von Indrāgnī 1, 108, 11 *yād indrāgnī divī śtho yāt prthivyām yāt pārvateṣu ósadhīṣu apsū | ātaḥ pāri vṛṣaṇāv ā hī yātām*; von Sarasvatī 5, 43, 11 *ā no divó brhatāḥ pārvatād ā sārvasvatī yajātā gantu yajñām*. In allen Fällen, dem Sinne nach auch in 7, 70, 3, werden die Götter gebeten herzukommen. Da die vedischen Götter sich frei im Weltall bewegen, wird Wert darauf gelegt, möglichst alle Aufenthaltsorte, die in Betracht kommen, aufzuzählen. Für die eigentliche Stätte des Gottes ergibt sich daraus nichts.

²⁾ 8, 34, 13 wird Indra gebeten: *ā yāhi pārvatebhyaḥ samudrāsyādhi viṣṭāpaḥ*, „Komm von den Bergen, von der Höhe des Meeres her!“ 6, 22, 2 erhält er aber auch das Beiwort *parvateṣṭhā*, und zwar als reines epitheton ornans. 10, 180, 2 wird er *mṛgō nā bhīmāḥ keucaró giriṣṭhāḥ* genannt, „wie ein furchtbares wildes Tier herumstreifend, auf den Bergen wohnend“. Dasselbe Beiwort erhält 1, 154, 2 Viṣṇu, der in 1, 154, 3 auch *girikṣṭt*, in 5, 87, 1 *giriḥā* heißt. Von Indra und Viṣṇu zusammen wird 1, 155, 1 gesagt: *yā sāvuni pārvatānām ādābhyā mahás tasthātuḥ*, „die beide als nicht zu Täuschende auf dem großen Rücken der Berge stehn“. Die Maruts herrschen in den Bergen (8, 7, 1 *vī pārvateṣu rājatha*); sie fahren über die Berge (8, 46, 18 *yé pātāyante ājmaḥir giriṇām snūbhīr eṣām*; 8, 7, 14 *ādhīva yād giriṇām yāmaḥ śubhrā ācidhvam*), und unendlich häufig wird von ihrem ungestümen Wirken in den Bergen gesprochen (1, 19, 7; 1, 37, 7; 1, 39, 5; 1, 64, 11; 1, 166, 5; 3, 26, 4; 5, 52, 9; 5, 56, 4; 5, 60, 2. 3; 8, 7, 2. 4. 5. 34; 8, 20, 5). Sie heißen daher *parvatacyūt* 5, 54, 1. 3 und *giriṣṭhā* 8, 94, 12. Soma hat seinen Sitz in den Bergen (9, 82, 3 *giriṣu kṣāyama dadhe*; 5, 36, 2 *ā te hānu . . . śtṛpe rūhat sómo nā pārvatasya prṣṭhé*); Varuṇa hat ihn auf den Berg gesetzt (5, 85, 2 *sómam ādrau*), und er wird oft *giriṣṭhā* genannt (9, 18, 1; 62, 4; 85, 10; 95, 4; 98, 9), ein Beiwort, das auch auf seinen Saft übertragen wird (3, 48, 2; 5, 43, 4), denn den Soma haben die Männer, die Berge, die Wasser zusammen mit den Kühen süß gemacht (3, 35, 8 *imām náraḥ pārvatās tūbhyam āpaḥ sám indra góbbhir mādhumantam akran*).

Tätigkeit am Abend gesagt: „Nach ihrem Standort hat Savitr die Arten der Geschöpfe verteilt¹⁾.“ Ist aber meine Deutung der ersten Hälfte der Strophe richtig, so kann sich auch die zweite Hälfte nur auf die Götter beziehen. Sie kommen den Anweisungen Savitrs nach. Fliegend — was hier vielleicht nur die Eile bezeichnen soll²⁾ — begibt sich ein jeder nach dem ihm angewiesenen Standort und bleibt dort. So aufgefaßt, scheint mir die Strophe nicht nur einen in sich geschlossenen Sinn zu ergeben, sondern sich auch gedanklich direkt an den Schluß der vorausgehenden Strophe (4, 54, 4) anzuschließen: „Was der Schönfingerige auf der Weite der Erde und auf der Höhe des Himmels bestimmt, das wird bei ihm wahr³⁾.“

So wenig wie in 4, 54 kann ich in den oben S. 186f. angeführten Stellen eine Andeutung der Sage von den geflügelten Bergen finden. Nirgends ist von Flügeln oder vom Fliegen der Berge die Rede. Es bedarf aber auch zum Verständnis des Textes gar nicht der Heranziehung jener Sage. Daß man der Befestigung der Erde, der Stützung des Himmels, der Ausbreitung des Luftraums, der Entsendung der Flüsse die Befestigung der Berge anreihete, scheint mir ohne weiteres begreiflich. Man mußte um so eher darauf geführt werden, als die Berge im Vṛtramythus schon als die Behälter der Wasser eine so große Rolle spielen.

In 8, 3, 20 wird auch das Sichtbarwerden der Feuer, der Sonne und des Soma offenbar als eine Folge der Vernichtung des Vṛtra erwähnt: „Hervor kam glänzend das Feuer, hervor die Sonne, hervor Soma, der indrische Saft. Aus dem Luftraum bliesest du die große Schlange fort. Diese Mannestat hast du, Indra, getan⁴⁾.“

Indra wird in dem Kampfe mit Vṛtra durch den Somatrank gestärkt. Die weltordnende Tätigkeit und die Tötung des Vṛtra wird daher in 6, 72, 1—3 Indra-Soma zugeschrieben: „Indra-Soma, dies ist eure große Größe. Ihr habt die ersten großen (Taten) getan. Ihr habt die Sonne gefunden, ihr das Sonnenlicht. Alle Finsternisse

¹⁾ *sṥhaśó jánmāni savitā vy ākaḥ.*

²⁾ Wie in 2, 31, 1 von den Wettfahrenden: *prá yád váyo ná páptan. pat* wird aber auch sonst häufig von den Göttern und ihren Gespannen, die im Luftraum dahingehen, gebraucht; so von Indra 2, 16, 3; 10, 43, 8 (*patayāt*), von den Maruts 1, 88, 1; 1, 168, 6; 5, 59, 7; 8, 46, 18 (*pātáyante*), ihren Rossen 8, 7, 35, von den Ásvins 1, 182, 5; 1, 183, 1; 5, 78, 1; 8, 10, 6; 8, 35, 7—9; 8, 73, 4, ihrem Wagen 1, 46, 3; 8, 5, 22, ihren Rossen 6, 63, 6, von den Rossen Sūryas 5, 29, 5, den Stieren Vāyus 1, 135, 9 (*patáyanti*).

³⁾ *yāt pṛthivyā várimann ā svaṅgurī vārgman divāḥ suvāti satyām asya tát.*

⁴⁾ *nīr agnāyo rurucur nīr u sūryo nīḥ sóma indriyó rāsaḥ | nīr antárikṣād adhamo mahām āhim kṛṣē tād indra paūṃsyam.*

habt ihr besiegt und die Schmäher. Indra-Soma, ihr laßt die Morgenröte aufleuchten, ihr führt die Sonne mit ihrem Glanze herauf. Ihr habt den Himmel mit einer Stütze gestützt. Ihr habt die Mutter Erde ausgebreitet. Indra-Soma, ihr erschlagt die Schlange, die die Gewässer umstellt, den Vṛtra. Der Himmel erlaubte es euch. Ihr setztet die Fluten der Flüsse in Bewegung, ihr habt die vielen Meeresfluten¹⁾ aufgefüllt²⁾.“

Nun ist allerdings bisweilen, wie in 3, 30, 9; 1, 103, 2; 3, 34, 8; 6, 72, 1—3 die Verbindung der weltordnenden Tätigkeit Indras mit der Befreiung der Wasser nur lose, so daß es nicht sicher ist, ob der Dichter einen zeitlichen Zusammenhang zwischen ihnen annahm oder einfach verschiedene Großtaten Indras aneinanderreichte. Häufig wird Indra auch die Erschaffung der Sonne, der Morgenröte, die Ausbreitung der Erde, die Befestigung des Himmels und des Luftraums zugeschrieben, ohne daß irgendwie der Vṛtrakampf oder die Entsendung der Wasser daneben erwähnt würde:

8, 89, 7: „Du liebest die Sonne am Himmel aufsteigen³⁾“;

8, 98, 2: „Du liebest die Sonne erstrahlen⁴⁾“;

6, 21, 3: „Er hat die ausgebreitete Finsternis, in der man sich nicht zurechtfinden konnte, durch die Sonne so umgestaltet, daß man sich in ihr zurechtfinden kann⁵⁾“;

8, 12, 30: „Als du jene Sonne, das helle Licht am Himmel befestigtest, da erst haben sich alle Wesen dir gefügt⁶⁾“;

8, 76, 4: „Dieser (Indra), von dem in Begleitung der Maruts diese Sonne erobert ist⁷⁾“;

¹⁾ Geldner: „viele Meere“, aber *samudrá* ist sonst nie Neutrum und von vielen Meeren wird sonst nicht gesprochen. *samudrāṇi* muß Adjektiv zu *āṇāṃsi* sein, vgl. oben S. 99.

²⁾ *indrasomā māhi tād vām mahitvām yuvām mahāni prathamāni cakrathuḥ | yuvām sūryaṃ vividāthur yuvām svār vīśvā tāmāṃsy ahatam nidās ca || indrasomā vāsāyatha uśāsam ūt sūryaṃ nayatho jyōtiṣā sahā | ūpa dyām skambhāthu skāmbhanenāprathamam prthivīm mātāraṃ vī || indrasomāv āhīm apāḥ pariśṭhām hathō vṛtrām ānu vām dyaūr amanyata | prārṇāṃsy airayataṃ nadīnām ā samudrāṇi paprathuḥ purāṇi.*

³⁾ *ā sūryaṃ rohayo divi.*

⁴⁾ *tvām sūryam arocayaḥ.*

⁵⁾ *sā it tamo 'vayunām tatanvāt sūryeṇa vayūnavac cakāra.* [Über *vayūna* usw. vgl. jetzt Thieme, Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda, Halle 1949, S. 13—25. Zu 6, 21, 3: S. 17.]

⁶⁾ *yadā sūryam amām divi sukrām jyōtir ādhārayaḥ | ād it te vīśvā bhūvanāni yemire.*

⁷⁾ *ayām ha yēna vā idām svār marūtvatā jītam.* In den beiden vorhergehenden Strophen wird die Tötung Vṛtras erwähnt, aber mit V. 4 beginnt ein neuer Tṛca.

2, 21, 4: „Indra, der Opferwürdige, erzeugte die Morgenröten, die Sonne¹⁾“;

3, 44, 2. 3: „Strahlend ließest du die Morgenröte leuchten, strahlend ließest du die Sonne scheinen: Indra befestigte den Himmel, der den Goldenen nährt, die goldfarbige Erde²⁾“;

3, 32, 8: „(Indra), der die Erde und diesen Himmel gefestigt, die Sonne, die Morgenröte erzeugt hat, der wunder-tätige³⁾“;

8, 3, 6: „Indra breitete durch seine Macht, seine Stärke beide Welten aus; Indra ließ die Sonne leuchten⁴⁾“;

8, 51, 8: „Als er jenen Himmel ausbreitend stützte, da erst ward der Erdbewohner geboren⁵⁾“;

3, 49, 4 wird Indra genannt „der erstarkte (?), aufrecht stehende Träger des Himmels, des Luftraumes, der Erhalter der Nächte, der Erzeuger der Sonne⁶⁾“.

Überall, wo von Indras weltordnendem Tun im allgemeinen gesprochen wird, bleibt die Beziehung auf den Vṛtramythus zweifelhaft, da, wie wir sehen werden, Indra die gleiche Tätigkeit auch nach der Öffnung der Valahöhle entfaltet. Die beiden Mythen tragen, wenn auch die hauptsächlichsten Kampfobjekte, hier das Wasser, dort die Kühe, verschieden sind, doch so ähnliche Züge, daß die Dichter sie gelegentlich durcheinander mengen. So wird in 2, 19, 2 der Vṛtrakampf geschildert. Auch die folgende Strophe (2, 19, 3) handelt noch von diesem, aber daran wird eine Bemerkung geknüpft, die sich nur auf den Valamythus beziehen kann: „Dieser gewaltige Indra, der Schlangentöter, trieb die Flut der Wasser zum Meere hin. Er erzeugte die Sonne, er fand die Kühe, er bewirkte durch den Schimmer der Tage, daß man sich zurechtfindet⁷⁾.“ Allein, mag es sich nun um die Vṛtratötung oder die Öffnung des Vala handeln, ich bin überzeugt, daß Indras Weltordnung immer

¹⁾ *indrah suyajñā uśasaḥ svār janat.*

²⁾ *haryānn uśāsam arcayaḥ sūryam haryānn arocayaḥ ... dyām indro hāridhāyasam pṛthivīm hāriwarpasam | ādhārayat.*

³⁾ *dādāhā yāḥ pṛthivīm dyām utēmāṇi jajāna sūryam uśasaṁ sudāmsāḥ.*

⁴⁾ *indro mahnā ródasi paprathac chāva indrah sūryam arocayat.*

⁵⁾ *yadéd āstambhāt prathāyann amūṇi divam dā tī janīṣṭa pāṛthivāḥ.*

⁶⁾ *dhartā divo rājasas pṛṣṭā ūrdhvāḥ ... kṣapāṇi vastā janitā sūryasya.*

⁷⁾ *sā mādina indro ārṇo apām prātrayaḥ aḥīhācchā samudrām | ājanayat sūryam vidād gā aktūndhnam vayūnāni sādhat.* Auf der Vermischung der beiden Mythen beruht es auch, wenn in 2, 23, 18 die Wasserbefreiung Bṛhaspati im Bunde mit Indra zugeschrieben wird.

als das letzte Ergebnis eines Dämonenkampfes angesehen wurde. Das entspricht dem Charakter des Gottes, der ganz auf kriegerische Taten eingestellt ist; gelegentlich, in 8, 76, 4, wird ja auch ohne Bezugnahme auf den Vṛtra- oder Valakampf von einer Eroberung der Sonne gesprochen¹⁾.

Hillebrandt will, seiner Auffassung vom Vṛtrakampfe entsprechend, die Stellen, die von dem Aufleuchten der Sonne oder der Morgenröte handeln, auf die Wiedergewinnung der Sonne am Ende des Winters beziehen. Er beruft sich dafür (S. 182f.) auf Äußerungen, die zum Teil auf die Vṛtrasage, zum Teil auf die Valaöffnung gehen, zum Teil auch allgemein gehalten sind. Man wird gut tun, sich auf die Stellen zu beschränken, in denen von Indras Tätigkeit in Verbindung mit dem Vṛtrakampfe die Rede ist. Mit Hillebrandts Deutung ließen sich Aussprüche wie *sūryam divy ārohayo drsé* 1, 51, 4, *yāh sūryam yá uśāsam jajāna* 2, 12, 7, *sākāṁ sūryam janāyan dyām uśāsam* 6, 30, 5, *sūryam janāyan dyām uśāsam* 1, 32, 4, *jáyā svāh* 8, 89, 4 an und für sich wohl vereinigen, wenn auch die Erzeugung des Himmels schon ein etwas auffälliger Ausdruck sein würde. Noch weniger scheint mir für Hillebrandts Deutung 1, 52, 8 zu passen, wo es heißt, daß Indra die Sonne am Himmel befestigte²⁾. Und gänzlich unvereinbar sind damit doch die Stellen, in denen von der Ausbreitung oder Befestigung von Himmel und Erde in Verbindung mit dem Vṛtrakampfe die Rede ist.

Überblicken wir das gesamte Material, so scheint es mir klar zu sein, daß für die vedischen Dichter — und nur darum kann es sich zunächst handeln — der Vṛtrakampf eine Art Schöpfungsmythus ist, bei dem man nicht fragen darf, was vorher war. Die Ur Schlange hat die ganze Welt umschlungen. Alles ist in Dunkel gehüllt³⁾. Die Wasser sind in dem Felsen, auf dem das Ungeheuer liegt, oder den es verschluckt hat, eingeschlossen. Indra erschlägt die Schlange und spaltet den Felsen. Die Wasser stürzen heraus und ergießen sich als die irdischen Ströme in das Meer. Damit beginnt für die Menschheit das Leben auf der Erde⁴⁾. Indra breitet aber auch die

¹⁾ Ebenso immer wieder in den Stellen, die sich auf die Öffnung des Vala beziehen.

²⁾ *ādhārayo divy ā sūryam drsé*.

³⁾ 5, 32, 6 heißt es, daß Indra erschlug *asūryé tāmāsi vāvṛdhānām*, „den in sonnenloser Finsternis großgewordenen“, wo die Beziehung auf Vṛtra allerdings nicht sicher ist.

⁴⁾ Darum wird immer wieder betont, daß Indra die Wasser für Manu befreite: 4, 28, 1 *tvā yujā tāva tát soma sakhyā indro apó mánave sasṛtāh*

nun von der Schlange befreite Erde aus, stemmt den Himmel nach oben und befestigt die aus der Einschließung gelösten Himmelslichter, die Sonne und die Morgenröte, am Firmament.

Es ist möglich — mehr möchte ich nicht behaupten —, daß der Vrtramythos ursprünglich nur von der Einschließung der Wasser handelte und daß daher diese immer im Vordergrund steht. Sicherlich aber dachte man sich alle Wasser, nicht nur die irdischen, sondern auch die himmlischen, als von Vrtra eingeschlossen. Darauf weist in 6, 72, 3 die Bemerkung, daß der Himmel es Indra-Soma erlaubte, die Schlange, die die Wasser umstellt hatte, zu töten¹⁾. Ein deutlicher Hinweis darauf findet sich auch 10, 124, 9, wo die Wasser, in deren Gesellschaft sich Indra nach ihrer Befreiung aus Vrtra wie ein Schwan bewegt, die „himmlischen“ genannt werden²⁾. Die Einschließung der himmlischen Wasser mußte aber folgerichtig zu der Einschließung von Sonne und Morgenröte führen; denn die himmlischen Lichter ziehen, wie wir später sehen werden, nach altindischer Anschauung in den himmlischen Wassern ihre Bahn. Es ist daher wohl möglich, daß der Dichter in 8, 40, 8

kaḥ | āhann āhim ārināt sapta sindhūn āpāvr̥ṇod āpīhiteva khāni, „Mit dir als Verbündetem, in deiner Genossenschaft, Soma, machte Indra die Wasser für Manu zusammenströmen. Er tötete die Schlange, er ließ die sieben Ströme rinnen, er deckte (sie) auf wie zugedeckte Brunnen“; 5, 31, 6 *śāktivo yād vibhārā rōdasi ubhē jāyann apō mānave dānucitrāḥ*; 1, 52, 8 *jaghanvān u hāribhīḥ sambhṛtakratav indra vrtrām mānuṣe gātuyānn apāḥ* (vgl. S. 183); 1, 165, 8 *vādhiṃ vrtrām maruta indriyēṇa svēna bhāmena taviṣo babhūvān | ahām etā mānave viśvāścandrāḥ sugā apās cakara vājrabāhuḥ*, „Ich, ihr Maruts, tötete den Vrtra durch (meine) Indrakraft, durch den eigenen Grimm stark geworden. Ich machte diese allschimmernden Wasser mit dem Vajra im Arm einen guten Weg findend für Manu“; 10, 49, 9 *ahām ārnāṃsi vī tīrāmi sukrātūr yudhā vidam mānave gātūm iṣṭāye* (vgl. S. 133). In 10, 104, 8 werden neben Manus noch die Götter genannt, denen natürlich die Befreiung der Wasser ebenfalls zugute kommt: *navatiṃ srotiyā nāva ca srāvantīr devēbhyo gātūm mānuṣe ca vindāḥ* (vgl. S. 132ff.). Geldner will, wie er unter 1, 165, 8 bemerkt, in allen diesen Stellen (außer 1, 52, 8) eine Reminiszenz an die Einwanderung der arischen Stämme in das östliche Panjab finden. Ich vermag nichts davon zu erkennen. In 4, 28, 1 spricht nichts für Geldners Auffassung; in 5, 31, 6 wird sie durch den Textzusammenhang geradezu ausgeschlossen. In 1, 165, 8 kann das *sugā apās cakara* doch nichts anderes bedeuten als das *gātuyānn apāḥ* in 1, 52, 8; der Sinn kann also nicht sein, daß Indra die Wasser für Manu „wegsam“ machte. Von *gātuyān*, *sugāḥ* ist dem Sinne nach aber auch das *gātū* in 10, 49, 9 und 10, 104, 8 nicht zu trennen; im einzelnen habe ich meine Übersetzung der Strophen schon oben S. 132ff. begründet.

¹⁾ S. oben S. 192.

²⁾ *bībhatsūnāṃ sayujāṃ hamsām āhur apām divyānāṃ sakhyē cārantam | anuṣṭubham ānu carcūryāmāṇam indraṃ nā cīkryuḥ kavāyo manīṣā*.

an die himmlischen Flüsse gedacht hat, wenn er die *sindhavaḥ* mit Sonne und Mond zusammenstellt und ihre Befreiung Indra-Agni zuschreibt, was sonst nie geschieht: „Die beiden weißen, die unterhalb des Himmels alle Tage aufgehen — auf Indra-Agnis Geheiß gehen die fließenden Ströme, die sie aus den Banden befreien¹⁾.“ Wahrscheinlich verdanken auch Agni und Soma es ihrem Aufenthalt in den himmlischen Wassern, daß sie in 8, 3, 20 zusammen mit der Sonne als durch die Vernichtung Vṛtras befreit hingestellt werden²⁾.

4. Die spätere Erklärung Vṛtras als Wolke und die angeblichen Reste eines ursprünglichen Gewittermythus

Nun stimmt allerdings die eben vorgetragene Erklärung des Vṛtrakampfes nicht mit der Auffassung der späteren einheimischen Veda-Erklärer überein. Für sie ist Vṛtra die Wolke, die Indra zu regnen zwingt. Schon im Naighaṇṭuka (1, 10) werden *parvata*, *giri*, *ahi*, *vṛtra* unter den Bezeichnungen für Wolke (*meghanā-māni*) aufgeführt und demgemäß *vṛtrá* und *āhi* in 1, 32, 10. 11 in Nir. 2, 16f. als Wolke erklärt. Im PW. werden für *vṛtrá* in der Bedeutung „Gewitterwolke“ auch zwei Stellen aus dem AV. angeführt. AV. 4, 10, 5 wird das Perl-Amulett „das aus dem Meer hervorgegangene Juwel, die aus Vṛtra hervorgegangene Sonne“ genannt³⁾. Hier hindert aber schließlich nichts, in Vṛtra die Schlange zu sehen, aus der nach der alten Sage die Sonne befreit wurde. Anders liegt die Sache in AV. 3, 21, 1: „Die Feuer, die in den Wassern, die in Vṛtra, die im Menschen, die in den Steinen sind, (das Feuer), das in die Pflanzen, das in die Bäume eingegangen ist, diesen Feuern soll diese Opfergabe gehören⁴⁾.“ Hier scheint *vṛtrá* in der Tat für die Wolke zu stehen; denn hier handelt es sich doch

¹⁾ *yā nū śvetāv avó divā uccārāta úpa dyúbhiḥ | indrāgnyór ānu vratām ūhānā yanti sindhavo yānt śim bandhād āmuncatām.*

²⁾ Auch in der späteren Fassung der Vṛtrasage, die TS. 2, 5, 2, 2f. erzählt wird, finden wir Agni und Soma im Innern Vṛtras: *sā sambhāvann agniśomāv abhī samabhavat*, „sich entwickelnd, schloß er Agni-Soma in sich ein“. ŚBr. 1, 6, 3, 8 werden als Eingeschlossene außer Agni-Soma auch noch Abstrakta genannt: *so 'gniśomāv evābhisambabhūva sarvā vidyāḥ sarvaṇ yaśaḥ sarvaṁ annādyāṇ sarvāṇ śrīm.* — Geldner hat darauf seine Erklärung von 10, 124 basiert, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.

³⁾ *samudrāj jātó maṇṭr vṛtrāj jātó divākarāḥ.*

⁴⁾ *yé agnāyo apsv āntār yé vṛtré yé pūruṣe yé áśmasu | yā āvivésósadhīr yó vanaspátīms tébhyo agnibhyo hutām astv etát.*

um dauernde Aufenthaltsorte der verschiedenen Feuer, und das der Wolke entstammende Feuer des Blitzes kann in der Liste kaum fehlen.

Oldenberg, der geneigt ist, den vedischen Vṛtramythos als eine Umbildung eines ursprünglichen vorvedischen Gewittermythos zu betrachten, hält es für möglich, daß sich Reste dieser alten auf Gewitter und Regenströme zielenden Auffassung auch im Ṛgveda noch erhalten haben. Was sich dafür anführen läßt, ist aber herzlich wenig und unsicher. Zweimal wird, nicht in Verbindung mit dem Vṛtrakampf, sondern allgemein, gesagt, daß alles bebt, wenn Indra donnert:

10, 92, 8: *īndrād ā kās cid bhayate tāvīyasaḥ | bhīmāsya vṛṣṇo jathārād abhiśvāso divédive sáhuri stann ābādhitāḥ*;

1, 80, 14: *abhiṣṭané te adrivo yāt sthā jāgac ca rejate*.

Es ist nicht einmal sicher, ob *abhiṣṭaná* und *stan* von dem Donner des Gewitters zu verstehen ist, da *stan* auch von dem Getöse Agnis¹⁾, der Trommel²⁾ usw. gebraucht wird. Es wird offenbar nur im allgemeinen der tobende Gott geschildert wie in 4, 17, 2; 4, 22, 3. 4; 8, 70, 4. Auch in 10, 44, 8 wird von dem Donnern des Himmels in Verbindung mit Indra gesprochen, aber in einem Zusammenhang, der jeden Gedanken an ein eigentliches Gewitter ausschließt: „Die bebenden Berge und Ebenen befestigte er. Der Himmel brüllte; er brachte die Lufträume in Aufregung. Die zusammenhängenden Dhiṣaṇās stemmt er auseinander. Nachdem er von dem kräftigen (Soma) getrunken, trägt er im Rausche Lieder vor³⁾.“

In 2, 13, 7 wird Indra gepriesen, daß er die Pflanzen, die Flüsse auf der Erde befestigt, die unvergleichlichen Geschosse des Himmels, die Blitze, ebenso wie die Seebecken erzeugt hat⁴⁾. Die Äußerung reiht sich den oben angeführten Stellen, die von der weltordnenden Tätigkeit Indras handeln, an, ohne daß damit gesagt wäre, daß er selbst als Gott des Gewitters die Blitze schleuderte⁵⁾.

¹⁾ 1, 58, 2; 1, 140, 5; 4, 10, 4.

²⁾ 6, 47, 30; AV. 5, 20, 1; 2.

³⁾ *gīrṇīr ājṛān réjamānāñ adhārayad dyauh krandat antāriksāñi kopayat | samāciné dhiṣāne vī śkabhāyati vṛṣṇaḥ pītvd māda ukthāñi śamsati*.

⁴⁾ *yāḥ puṣṇinīs ca pravās ca vy āvānīr ādhārayaḥ | yās cāsamā ājano didyūto divā urūr ūrvāñ abhītaḥ sāsy ukthyaḥ*.

⁵⁾ Siehe die Zusammenstellungen bei Bergaigne II 184, Anm. 2; Oldenberg, Rel. d. Veda⁴, S. 144; Hillebrandt II² 176, Anm. 1. Anders Hopkins, JAOS 1895, p. CCXXXVlff. Einige der Stellen, die ich anders auffasse, sind schon oben besprochen.

In 8, 6, 1 wird Indra wegen seiner Größe und Kraft mit Parjanya, dem Regengott, verglichen¹⁾. Daß Indra selbst ein Regengott sei, wird man daraus nicht schließen dürfen. In 8, 4, 10 wird von Indra gesagt: *īśyo ná tīsyann avapānam ā gahi pibā sōmam vāsāṁ ānu | niméghamāno maghavan divēdīva ójīṣṭham dadhiṣe sāhaḥ*. Geldner übersetzt: „Wie ein durstender Antilopenbock zur Tränke so komme her! Trinke nach Wunsch den Soma; ihn Tag für Tag herabharnend hast du dir die stärkste Kraft angelegt.“ Ich bezweifle sehr, daß das richtig ist. Daß der Soma als Regen wieder auf die Erde herabkommt, ist richtig; allein das geschieht doch nicht Tag für Tag, und warum sollte der Dichter annehmen, daß Indra sich gerade besonders starke Kraft zulegte, während er das ihm von Geldner zugetraute Geschäft verrichtet? Dazu kommt, daß *mih* „harnen“ sonst nur im Aktiv gebraucht wird²⁾, außer in *niméghamāna* hier und in 2, 34, 13³⁾ niemals ein *gh* anstatt *h* zeigt und niemals mit *ní* verbunden wird. Ich möchte daher *niméghamānaḥ*, ähnlich wie Graßmann, im Sinne von „in sich hineinträufeln“ nehmen: „Indem du, Gabenreicher, Tag für Tag (den Soma) in dich hineingießt, hast du dir die stärkste Kraft zugelegt.“ Daß Indra sich im Soma Kraft antrinkt, ist eine gewöhnliche Vorstellung⁴⁾; auch in V. 4 desselben Liedes (8, 4, 4) heißt es: „Nachdem du den Soma geraubt, trankst du den in den Camūs gepreßten. Dadurch hast du dir die höchste Kraft zugelegt⁵⁾.“

Als Regenspender tritt Indra in der Tat in 4, 26, 2 auf: „Ich gab die Erde dem Arier, ich den Regen dem verehrenden Sterblichen. Ich leitete die brüllenden Wasser, meinem Willen folgten die Götter⁶⁾.“ Ich glaube, daß hier nicht ohne Grund die Gabe des Regens mit der Leitung der Wasser, d. h. der Entsendung der irdischen Flüsse⁷⁾, zusammengestellt ist. Wie schon vorhin bemerkt, hat Indra im Vṛtrakampf nicht nur die irdischen, sondern

¹⁾ *mahāṁ indro yā ójasā parjanya vṛṣṭimāṁ iva | stómair vatsāsya vāyudhe*; ebenso in 8, 12, 6 *yó no devāḥ parāvātāḥ sakṣitvānāya māmahé | divó ná vṛṣṭim prathāyan vaváksīha*.

²⁾ *mehate* erscheint, wie im PW bemerkt wird, erst im epischen und klassischen Sanskrit aus metrischen Rücksichten.

³⁾ Von den Maruts: *niméghamānā átyena pájasā suścandram vārṇam dadhiṣe supésasam*. Daß die Maruts ihre leuchtende schöne Farbe annehmen, während sie „in Roßgestalt herabharnen“ (Geldner), möchte ich bezweifeln.

⁴⁾ Bergaigne II 250.

⁵⁾ *āmúsyā sōmam apibās camū sutām jyēṣṭham tād dadhiṣe sāhaḥ*.

⁶⁾ *ahám bhūmim adadām āryāyāham vṛṣṭim dāsūṣe mārtyāya | ahám apó anayam vāvasānā máma devāso ānu kētam āyan*. ⁷⁾ S. oben S. 176f.

auch die himmlischen Wasser befreit und damit dem Arier den Regen geschenkt, der aus den himmlischen Fluten stammt.

Auf den Gewitterregen werden sich auch die „mit den Maruts versehenen“ Wasser beziehen, um deren Entsendung nach der Vernichtung Vṛtras Indra in 1, 80, 4 gebeten wird: „Von der Erde hast du, Indra, den Vṛtra fortgeschlagen, vom Himmel. Sende herab diese mit den Maruts versehenen lebensreichen Wasser¹⁾!“ Mir scheint auch hier in der Bemerkung, daß Indra den Vṛtra nicht nur von der Erde, sondern auch vom Himmel vertrieben hat, ein Hinweis darauf zu liegen, daß in dem Vṛtrakampf auch die himmlischen Wasser befreit wurden. Aus diesen sollen jetzt die Regengüsse strömen²⁾).

Die bisher angeführten Stellen enthalten nichts, was sich für die Deutung des Vṛtrakampfes als eines Gewittermythus verwerten ließe. Soviel ich sehe, findet sich nur in 5, 32, 2 ein Ausdruck, aus dem man auf einen meteorologischen Ursprung des Mythos schließen könnte. Die Strophe lautet: *tvām utsāṁ ṛtúbhir badbadhānāṁ āraṇha ūdhaḥ pārvatasya vajrin | āhim cid ugra prāyutaṁ śāyānaṁ jaghanvān indra tāviṣīm adhatthāḥ*. Geldner übersetzt: „Du liebest die von ihren Zeiten geplagten Quellen, das Euter des Berges laufen, du Keulenträger. Als du Gewaltiger sogar den Drachen erlegtest, der nachlässig dalag, da hattest du Indra deine Stärke angelegt.“ Der Ausdruck *ṛtúbhiḥ* soll doppelsinnig gebraucht sein: die Zeit der Gewässer, wo sie anzuschwellen pflegen, und die menses. Nun werden allerdings die Flüsse schon im RV. als Frauen gedacht³⁾, und die Regenzeit gilt später als die Zeit ihrer menses; Geldner verweist dafür auf Karmapradīpa 1, 10, 5, wo in dem Kommentar weitere Belege gegeben werden. Ich glaube aber nicht, daß hier eine Anspielung auf die Katamenien vorliegt. Hätte der Dichter sie beabsichtigt, so würde er die Bedrängnis durch die *ṛtú* doch nicht auf das maskuline *utsān* bezogen haben, wodurch der Gedanke an die Frauen ganz in die Ferne gerückt wird. Auch können die Worte *ṛtúbhir badbadhānān* kaum in dem Geldnerschen Sinne mit-

¹⁾ *nir indra bhūmyā ādhi vṛtrām jaghantha nir divāḥ | srjā marūtvaṭir āva jīvādhanyā imā apāḥ*.

²⁾ Dunkel bleibt vorläufig der Ausdruck *svāvṛṣṭi*, der im Zusammenhang mit Indra in 1, 52, 5. 14 gebraucht ist. Damit hängt vielleicht auch die *vṛṣṭir yāthyā svā* in 10, 23, 4 zusammen. Geldner will *svāvṛṣṭi* als „Eigengröße“ (zu *vargmān*, *vārṣiṣṭha* usw.) fassen und die *vṛṣṭi* in der andern Stelle als die Somatropfen verstehen, die beim Trinken in Indras Bart fließen.

³⁾ 10, 124, 7; 5, 30, 5.

einander verbunden werden; *badbadhānān* kann doch nur auf die Einengung der Wasser gehen wie in V. 1: *ādardar ūtsam āsrjo vī khāni tvām arṇavān badbadhānām aramṇāḥ*, „Du erbohrtest den Brunnen, du entsandtest die Quellen¹⁾. Du brachtest die eingengten Fluten zur Ruhe“²⁾. Die erste Hälfte von 5, 32, 2 ist daher meines Erachtens zu übersetzen: „Du ließest die Brunnen, die zu bestimmten Zeiten eingengt waren, das Euter des Berges laufen, du Vajraträger“, und der Ausdruck *ṛtūbhir* läßt sich nur von einer bestimmten Zeit des Jahres verstehen. Es ist auffällig, daß sich Hillebrandt diese Stelle entgehen ließ³⁾; zur Stütze seiner Theorie könnte sie allerdings nur benutzt werden, wenn diese durch anderes Material schon bewiesen wäre. Nach Sāyaṇa bedeutet *ṛtūbhīḥ* „in der Regenzeit“⁴⁾, und es scheint, daß sich der Dichter in der Tat unter dem Vṛtrakampfe die Befreiung der himmlischen Wasser vorstellt, die sich zu Beginn der Regenzeit in ihrem himmlischen Reservoir eingengt fühlen. Dafür läßt sich auch geltend machen, daß er in V. 1 nicht von Flüssen, sondern von *dhārāḥ* spricht, die Indra entsandte⁵⁾. Das Wort bezeichnet in 5, 83, 6⁶⁾ und 2, 34, 1⁷⁾ die Regengüsse; in 2, 7, 3⁸⁾ und 3, 57, 6⁹⁾ wird es allerdings auch von irdischen Flüssen gebraucht, kommt aber sonst in den Schilderungen des Vṛtrakampfes niemals vor. Andererseits wird die Beziehung von 5, 32, 1—2 auf den Vṛtramythos durch die Erwähnung des *pārvata* und des *āhi* gesichert¹⁰⁾, wenn auch der Dämon hier nicht als Vṛtra, sondern als Dānava bezeichnet wird. Auch in 2, 11, 10 ist mit dem Dānava offenbar Vṛtra gemeint, der sonst, ebenso wie seine Mutter (1, 32, 9), auch *dānu* genannt wird¹¹⁾.

Wenn ich aber auch zugebe, daß in 5, 32 aller Wahrscheinlichkeit nach der Vṛtrakampf als die Befreiung der himmlischen Wasser

¹⁾ Geldner: „du ließest die Kanäle strömen“; vgl. S. 187 Anm. 1.

²⁾ Die Beruhigung der Fluten scheint darin zu bestehen, daß Indra sie als irdische Ströme ruhig in dem von ihm gewiesenen Bette hinströmen ließ; vgl. 1, 52, 2 *yād vṛtrām āvadhin nadivṛtam ubjān arṇāmsi*; 4, 19, 5 *ātarpayo viṣṭa ubjā ūrmīn*.

³⁾ Auch Oldenberg erwähnt sie nicht.

⁴⁾ *ṛtūbhir ṛtūṣu vṛṣṭikāleṣu*.

⁵⁾ *mahāntam indra pārvatam vi yād vāḥ sṛjō vī dhārā āva dānavām han*. Auch in den folgenden Strophen ist nirgends von der Entsendung der Flüsse die Rede.

⁶⁾ *vṛṣṇo āsvasya dhārāḥ*.

⁷⁾ *dhārāvarā marūtaḥ*.

⁸⁾ *dhārā udanyā iva | āti gāhemahi dvīṣaḥ*.

⁹⁾ *pārvatasya dhārā*.

¹⁰⁾ In V. 4 handelt es sich um den Kampf gegen Śuṣṇa. Wer in V. 3, 5—8 der besiegte Dämon ist, ist schwer zu entscheiden.

¹¹⁾ 4, 30, 7; *āhiṇ ... dānuṃ śayānam* 2, 12, 11.

im Beginn der Regenzeit gedacht ist, so glaube ich doch nicht, daß wir darin einen Rest uralter vorvedischer Vorstellungen erblicken dürfen; es wird sich umgekehrt um das erste Anzeichen einer Umbildung des rgvedischen Mythos handeln, die sich allmählich, wie die Erklärungen des Naighaṇṭuka beweisen, durchsetzte. Mir scheint, daß wir gerade dem Dichter dieses Liedes solche Abweichungen von dem Gewöhnlichen zutrauen dürfen. Auch was er in V. 3—8 von Dämonen, sei es von Vṛtra, sei es von anderen, zu sagen weiß, entspricht nicht dem Üblichen. Alles ist ziemlich allgemein gehalten und verrät nicht gerade eine genaue Kenntnis der Sage. Im Grunde wird immer nur gesagt, daß Indra den Dämon tötete, wobei deutlich das Streben zutage tritt, den Ausdruck zu wechseln¹⁾. Für die Frage, die uns hier beschäftigt, scheint es mir nicht unwichtig zu sein, daß es in V. 8 von dem fußlosen Atra heißt, daß er da lag, die Flut, die Süßigkeit trinkend²⁾. Ob mit dem Atra Vṛtra selbst oder ein ihm ähnlicher Dämon gemeint ist, läßt sich kaum entscheiden; jedenfalls aber stellte sich der Dichter diesen Atra wiederum als eine die himmlischen Wasser verschlingende, also den Regen hemmende Schlange vor, wie wir das nach V. 2 für Vṛtra annehmen müssen³⁾.

¹⁾ *nī jaghāna* 4, *jaghāna* 6, *tāmāsi hārmayē dhāh* 5, *viśvasya jantōr adhamāṇi cakāra* 7, *nī duryonā āvrnak* 8.

²⁾ *āṇam madhupāṇ śāyānam . . . apādam atrām*.

³⁾ Als ein die himmlischen Wasser trinkender Dämon ist in V. 4 auch Śuṣṇa hingestellt, wenn man *eṣāṇ svadhāyā mādantam* mit Geldner übersetzen will: „der in ihrem (der Götter) Lebenselement (den Wassern) schwelgte“.

SOMA

Wir haben gesehen, daß nach vedischer Anschauung hinter dem sichtbaren Himmel einerseits ein Meer, anderseits aber auch ein siebenfacher Strom vorhanden ist, und es fragt sich, ob wir das Verhältnis der beiden zueinander und ihre örtliche Verteilung näher bestimmen können. Ich glaube, daß uns den besten Aufschluß darüber eine Untersuchung über die Beziehungen Somas zu den Wassern geben kann.

1. Der irdische und der himmlische Soma

Unzweifelhaft ist in den Liedern des neunten Buches der Soma am häufigsten der Saft, der aus der irdischen Pflanze gepreßt wird. Allein damit ist das Wesen des Soma nicht erschöpft. Der Soma ist in diesen Liedern auch etwas, was im Himmel ist, mag es an der einen Stelle mehr als Substanz, an der anderen mehr als Gottheit gefaßt sein.

Soma trägt Manneskräfte in den Sitzen des großen Himmels¹⁾; aus der Tiefe des großen Himmels haben sie ihn herausgemolken²⁾; sie melken ihn aus den Himmeln³⁾; dreimal sieben Kühe melken aus sich für ihn den wahren Zusatz im uralten Himmel (*pūrvyē vyòmani*)⁴⁾. Vielleicht ist *pūrvyē vyòmani* hier dasselbe wie *paramē vyòmani*, wie im SV. tatsächlich gelesen wird⁵⁾. Jedenfalls wird Soma der Aufenthalt im höchsten Himmel in 9, 86, 15 zu-

¹⁾ 9, 48, 1: *tām tvā nṛmāni bibhrataṃ sadhāstheṣu mahō divaḥ*.

²⁾ 9, 110, 8: *mahō gāhād divā ā nīr adhruḥṣata*.

³⁾ 9, 108, 11: *etām u tyāṃ madacyūtāṃ sahāsradhāraṃ vṛṣabhāṃ divo duhuh*; ich stimme Oldenberg zu, der *divaḥ* als Akk. Pl. faßt. Geldner verbindet *vṛṣabhāṃ divaḥ* „den Bullen des Himmels“. [„Gen. Sg. mit ungewöhnlichem Akzent“].

⁴⁾ 9, 70, 1: *trīr asmai sapta dhenāvo duduhre satyām āśīram pūrvyē vyòmani*.

⁵⁾ Geldner vergleicht *prathamē vyòmani* 8, 13, 2.

geschrieben¹⁾: „Was seine Stätte im höchsten Himmel ist, von da geht er zu allen Treffpunkten(?)²⁾.“ Meines Erachtens muß auch der Ausdruck *yātrāmītāsa āsate* in 9, 15, 2 vom Himmel als der Stätte Somas [verstanden werden³⁾]

Diese Vorstellung von dem himmlischen Soma ist übrigens keineswegs auf das neunte Buch beschränkt. Auch 3, 40, 5 werden die für Indra bestimmten *indavaḥ dyukṣāsaḥ* genannt. *nṛákṣas* heißt der Soma auch 1, 91, 2; 8, 48, 9; 8, 48, 15. 4, 15, 6 wird von Agni gesagt, daß sie ihn putzen „wie das rötliche Kind des Himmels⁴⁾“, womit nur Soma gemeint sein kann. 6, 44, 23 heißt es⁵⁾: „Dieser (Soma) machte die Morgenröten mit einem guten Gatten versehen, dieser legte das Licht in die Sonne, dieser fand im Himmel in den dritten Lichträumen das dreifache (darin) verborgene Amṛta⁶⁾.“

⟨Himmlischer und irdischer Soma sind nun aber identisch; es ist derselbe⁷⁾⟩ (Soma, der im Himmel ist und der hier auf Erden zu finden ist:

9, 38, 5: Es ist derselbe berauschende Saft, der herabschaut, des Himmels Kind, der als Tropfen die Wolle betrat⁸⁾“);

9, 39, 4: „Dieser ist der, der vom Himmel schnell dahingehend auf der Seihe in der Welle des Stromes nach allen Seiten floß⁹⁾“;

¹⁾ *padām yād asya paramé vyòmany áto víśvā abhi sām yāti sanjyātāḥ.*

²⁾ Geldner: „Stufenfolgen“.

³⁾ [Die Seiten 3—11 des MS. sind verloren. Auf drei Rückseiten und einem Blatt der Materialien ist ein größeres zusammenhängendes Stück einer alten Fassung erhalten, das am Schlusse in den Text von Seite 12 einmündet. Der Anfang dieses Stückes enthält jedoch Ausführungen über Soma und Sonne, die im endgültigen MS. an viel spätere Stelle versetzt sind. Auch die dann folgenden Absätze sind unzweifelhaft später noch stark umgearbeitet und erweitert worden (von einem Stück liegt auf einer weiteren Rückseite eine neuere, im Folgenden mit berücksichtigte Fassung vor); es ist jedoch sehr wahrscheinlich, daß ihr Gedankengang dem des verlorenen MS.-Teils entspricht, so daß sie zur behelfsmäßigen Überbrückung der Lücke dienen können. Die so ergänzte Partie ist in [] eingeschlossen; innerhalb ihrer sind in () eingeschlossene Sätze, die im MS. durchgestrichen sind, was bedeuten dürfte, daß die in ihnen behandelten Stellen bei der Umarbeitung an einen anderen Platz verwiesen wurden.]

⁴⁾ *aruṣām ná divāḥ śísuṁ.*

⁵⁾ [Im MS. steht nur (auf besonderer Zeile): „6, 44, 23 usw.“.]

⁶⁾ *ayám akṛnod uśásah supātnīr ayám sūrye adadhāj jyótir antāḥ | ayám tridhātu divi rocanēṣu tritēṣu vindad amṛtam nīgūlham.*

⁷⁾ [⟨ ⟩ vom Herausgeber ergänzt; mit durchstrichenem „Soma, der . . .“ beginnt das oben Anm. 3 erwähnte Blatt der neueren Fassung.]

⁸⁾ *eśā syā mādya rāsó 'va caṣṭe divāḥ śísuḥ | yá indur vāram āvísat.* [Vgl. unten S. 257.]

⁹⁾ *ayám sá yó divás pári raghuyāmā pavitra ā | sindhor ūrmā vy ákṣarat.*

9, 68, 9: „Dieser regt vom Himmel her den ganzen Raum auf; sich läuternd setzt Soma sich in die Gefäße¹⁾“;

9, 84, 4: „Der Tropfen regt das Meer durch Winde auf; er setzt sich in Indras Bauch, in die Gefäße²⁾“.

(9, 61, 10: „In der Höhe war die Geburt deines Saftes. Im Himmel befindlich, hat er auf Erden mächtigen Schutz, großen Ruhm angenommen³⁾.“) Er ist daher ein großer Herrscher, der über Himmel und Erde gebietet, 9, 100, 9: „Du, o Großmächtiger, hast dich über Himmel und Erde erhoben⁴⁾.“ Er wird daher gebeten, vom Himmel und von der Erde her ein Glanzmehrer zu sein⁵⁾).

Viel häufiger aber wird die Identität der beiden Somas indirekt zum Ausdruck gebracht. Es geschieht das einmal dadurch, daß eine Äußerung über den irdischen Soma asyndetisch neben eine solche über den himmlischen gestellt wird:

(9, 79, 4: „Im Himmel ist der, der als höchster in deiner Verwandtschaft aufgenommen ist; auf dem Rücken der Erde sind deine Finger (Schossen) gewachsen⁶⁾“;)

9, 69, 5: „Er machte sich mit Macht des Himmels Rücken zum Schmucke, eine aus Wellen bestehende Unterlage in den beiden Camūs⁷⁾“;

9, 86, 34⁸⁾: „Pavamāna, du durchläufst die große Flut, wie die strahlende Sonne die wollenen Seihen⁹⁾“;

9, 108, 7: „Preßt aus, gießt herum den Soma, den wie ein Roß die Wasser durcheilenden, den Raum durcheilenden,

¹⁾ *ayāṁ divā iyarti viśvam ā rājāḥ sōmaḥ punānāḥ kalāśeṣu sīdati.*

²⁾ *induh samudrām úd iyarti vāyūbhīr endrasya hārdi kalāśeṣu sīdati.*

³⁾ *uccā te jātām āndhaso divi śād bhūmy ā dade | ugrāṁ śārma māhi śrāvāḥ.* — Mit *jātām āndhasaḥ* vergleiche 9, 18, 2 *mādhu prā jātām āndhasaḥ*, 9, 55, 2 *yāthā te jātām āndhasaḥ*.

⁴⁾ *tvāṁ dyāṁ ca mahivrata prthivīm cāti jabhṛṣe.* — Sāyaṇa bemerkt: *antarikṣe somātmaneti prthivyām latārūpenety evaṁ lokadvayavartitvam*, was richtig ist, wenn man davon absieht, daß hier wie gewöhnlich *antarikṣa* für Himmel eingesetzt ist. Die Worte werden, mit Auslassung von *mahivrata*, in 9, 86, 29 wiederholt.

⁵⁾ 9, 31, 2: *divās prthivyā ādhi bhāvendo dyumnavārdhanāḥ.*

⁶⁾ *divi te nābhā paramō yā ādadē prthivyās te ruruhiḥ sānavi kṣipāḥ.*

⁷⁾ *divās prṣṭhām barhāṇā nirnīje kṛtopastāraṇaṁ camvōr nabhasmāyām.*

⁸⁾ [Die nächsten drei Stellen sind eingefügt auf Grund einer Bleistiftnotiz am Fuß der Seite: „Nebeneinanderstellung 9, 86, 34; 9, 108, 7; 9, 12, 4.“ Für 9, 86, 34 vgl. unten S. 239, für 9, 108, 7 unten S. 235 f.; die Übersetzung von 9, 12, 4 ist einem Blatt der Materialien entnommen.]

⁹⁾ *pāvamāna māhy ārṇo vi dhāvasi sūro nā citrō āvyayāni pāvayyā.*

den in der Holz(kufe) lärmenden, im (Preß)wasser schwimmenden¹⁾“;

9, 12, 4: „Am Nabel des Himmels ist der Weise groß, auf der Schafwolle, Soma, der ein wohlverständiger Weiser ist²⁾.“

Vor allem aber ist es beliebt, die Verrichtungen, die der Priester an dem irdischen Soma vornimmt, als an dem himmlischen Soma vorgenommen hinzustellen. Der irdische Soma wird in solchen Fällen mit Beiwörtern versehen, die eigentlich nur dem himmlischen zukommen:

9, 61, 7: „Jenen, dessen Mütter die (Himmels)flüsse sind, reinigen die zehn Finger; er wurde zu den Ādityas gerechnet³⁾“;

9, 51, 2: „Des Himmels beste Biestmilch, den süßesten Soma, presset für Indra, den Vajraträger⁴⁾“;

(9, 85, 9: „Des menschenschauenden Himmels Biestmilch melken sie sich⁵⁾“;)

9, 27, 3: „Dieser gepreßte Soma wird von den Männern in die Holzgefäße geleitet, des Himmels Haupt, der Stier, der Allwissende⁶⁾“;

9, 71, 4: „Sie gießen den Himmelbewohnenden aus⁷⁾“;

9, 52, 1: „Es möge uns der Himmelbewohnende, Reichtum Gewinnende durch den Saft Gut bringen; gepreßt werdend ströme auf der Seihe⁸⁾“;

9, 86, 1: „Die himmlischen Adler, die süßen Tropfen, die berausenden, setzen sich rings in die Kufe⁹⁾“;]

9, 78, 2: „Für Indra wirst du, Soma, von den Männern ausgegossen; du wirst in dem Holze gesalbt, die männer-schauende Woge, der Weise¹⁰⁾“;

9, 92, 2: „Herbei kam der Mönnerschauende, auf der Seihe als Weiser seinen Namen tragend, in seiner Stätte¹¹⁾“;

¹⁾ *ā sotā pári śiñcatāśvaṃ ná stómam aptúram rajastúram | vanakrakṣám udapṛtām.*

²⁾ *divó nābhā vicakṣaṇó 'vyo vāre mahīyate | sómo yāh sukrātuḥ kavīḥ.*

³⁾ *etām u tyāṃ dāsa kṣīpo mṛjānti sindhumātaram | sám ādityébhir akhyata.*

⁴⁾ *divāḥ pīyūṣam uttamāṃ sómam indrāya vajrīṇe | sunótā mādhumattamam.*

⁵⁾ *divāḥ pīyūṣam duhate nṛcákṣasaḥ.*

⁶⁾ *esā nṛbhīr vi nīyate divó mūrdhā vṛṣā sutāḥ | sómo vāneṣu viścavit.*

⁷⁾ *pári dyukṣám . . . siñcanti* [nachträglich zugefügt: „zweifelhaft“].

⁸⁾ *pári dyukṣāḥ sanádrayir bhárad vájam no ándhasā | suvāno arṣa pavitra ā.*

⁹⁾ *divyāḥ suparṇā mādhumanta indavo madīntamāsaḥ pári kósam āsate.*

¹⁰⁾ *indrāya soma pári śicyase nṛbhīr nṛcákṣā ūrmīḥ kavir aṇyase vāne.*

¹¹⁾ *ácchā nṛcákṣā asarat pavitre nāma dādāhānaḥ kavir asya yónau.*

9, 80, 1: „Es läutert sich der Strom des männerschauenden Soma¹⁾“;

9, 97, 24: „Der durch die Seihe sich läuternde, männerschauende König der Götter und der Sterblichen²⁾“;

9, 65, 11: „Dich, den Träger der beiden *onī*, Pavamāna, den sonnenäugigen, entsende ich, den bei den Preisen siegreichen³⁾“;

9, 86, 8: „Pavāmāna betrat den Rücken der Wolle, am Nabel der Erde die Stütze des großen Himmels⁴⁾“;

9, 2, 5: „Das Meer wurde in den Wassern gereinigt, die tragende Stütze des Himmels, Soma, der uns gewogen ist, auf der Seihe⁵⁾“;

9, 26, 2: „Ihm brüllten die Kühe zu, dem tausendströmigen Unversieglichen, dem Tropfen, dem Träger des Himmels⁶⁾“;

9, 86, 11: „Dem Krüge zuwiehernd strömt der Renner, der Herr des Himmels, der hundertströmige, weise⁷⁾“.

[Die⁸⁾ Identität des himmlischen und des irdischen Soma ist auch durch die bekannte vedische Sage von der Herabkunft des Soma gerechtfertigt. Der Falke brachte den Soma „aus der Ferne“ (*parāvātah*)⁹⁾; er hatte ihn „aus jenem oberen Himmel geholt⁹⁾“; „nachdem er in den Himmel gegangen, brachte der Adler dem Vajraträger den Soma¹⁰⁾“; „der Falke rauschte vom Himmel herab¹¹⁾“. Auch die Pavamānalieder spielen des öfteren auf die

1) *somasya dhārā pavate nṛcākṣasah*.

2) *pavitrebhiḥ pāvamāno nṛcākṣā rājā devānām utā mātṛyānām*.

3) *tām tvā dhartāram onyōḥ pāvamāna swardṣam | hinvé vājeṣu vājinam*.

4) *ādhy asthāt sānu pāvamāno avyāyaṃ nābhā prthivyā dharīṇo mahó divāh*.

5) *samudrō apsu māmṛje viṣṭambhó dharīṇo divāh | sōmah pavitre asmayūh*.

6) *tām gāvo abhy anūṣata sahāsradhāram ākṣitam | indum dhartāram ā divāh*.

7) *abhikrāndan kalāsam vājy āṣati pātir divāh satādhāro vicakṣaṇāh*.

8) [S. 14 des MS. ist verloren. Auf einer Rückseite sind Ausführungen über die Sage vom Somarab (noch nicht ganz fertig stilisiert) erhalten, die nach Inhalt und Paginierung in der alten Fassung hier gestanden haben müssen: ob sie in der neuen an dieser Stelle belassen waren, ist nicht zu entscheiden. Jedenfalls aber fehlt noch eine Überleitung zu den folgenden Belegen über Somas Aufstieg zum Himmel. Die hier bis] gegebene ist unter leichter Umstilisierung des ersten Satzes einem Entwurf auf einem Blatt der Materialien entnommen.]

9) 4, 26, 6: *parāvātah . . . sōmam bharad . . . divó amūṣmād úttarād ādāya*.

10) 8, 100, 8: *divaṃ suparṇó gatvāya sōmam vajrīṇa ābharat*.

11) 4, 27, 3: *āva yác chyenó āsvanīd ādha dyōh*.

Sage an; immer wird dabei betont, daß der Adler den Soma aus himmlischen Höhen brachte¹⁾).

2. Somas Aufstieg in den Himmel

Statt von der Herabkunft des himmlischen Soma auf die Erde ist nun aber — wie ich glaube, viel öfter, als man angenommen hat — umgekehrt von dem Aufstieg des irdischen Soma in den Himmel die Rede. Ich glaube, daß manche Äußerungen im neunten Maṇḍala, die auf die Vorgänge bei der Pressung bezogen mystisch erscheinen, aber im Grunde doch platt und nichtssagend sind, einen viel befriedigenderen Sinn erhalten, wenn man sie auf diesen Aufstieg Somas in den Himmel bezieht.]

Soma geht zu den Göttern:

9, 71, 6: „Sie lassen ihn strömen auf dem Barhis, den Lieben, durch das Lied; wie ein Roß geht der Opferwürdige zu den Göttern ein²⁾“;

9, 5, 4: „Das Barhis ostwärts mit Kraft hinbreitend geht, sich läuternd, der Falbe, der Gott zu den Göttern³⁾“;

9, 71, 8: „Wasser gewinnend, geht er nach eigenem Ermessen zu dem Göttervolke⁴⁾“;

9, 11, 1: „Singet ihm, ihr Männer, dem sich läuternden Tropfen; er strebt zu den Göttern⁵⁾“;

9, 42, 5: „Zu allem Erstrebenswerten, zu den Göttern, die durch das Rta stark sind, strömt Soma, sich läuternd⁶⁾“;

9, 44, 1: „Du strömst zu den Göttern unermüdlich⁷⁾“;

9, 98, 7: „Sie läutern durch die Wolle diesen begehrenswerten Falben, den braunen, der zu allen Göttern mitsamt dem Rausche geht⁸⁾“;

9, 101, 4: „Die für Indra gepreßten süßesten Somas, die

¹⁾ *átah . . . diváh* 9, 48, 3; *diváh* 9, 66, 30; *divás pári* 9, 86, 24; *divás pári . . . tiró rájaḥ* 9, 77, 2; *parāvataḥ* 9, 68, 6.

²⁾ *é rinanti barhiṣi priyāṃ girāśvo ná devān ápy eti yajñīyaḥ.*

³⁾ *barhiḥ prācīnam ójasā pávamāna strīnān hāriḥ | devēṣu devā īyate.* (Aus einem Apriliede.)

⁴⁾ *apsā yāti svadhāyā dāivyaṃ jānam.*

⁵⁾ *úpāsmāi gāyātī naraḥ pávamānāyéndave | abhi devān īyaksate.*

⁶⁾ *abhi víśvāni vāryābhi devān ṛtāvīdhaḥ | sómaḥ punāno arṣati.*

⁷⁾ *arṣasi | abhi devān ayāsyah.*

⁸⁾ *pári tyāṃ haryatāṃ hārim babhrūm punanti vāreṇa | yó devān víśvān īt pári mādēna sahā gacchati.*

berauschenden, sind auf der Seihe geflossen. Zu den Göttern sollen eure Räusche gehen¹⁾“;

9, 39, 1: „Schnell ströme, Hochweiser, mit der geliebten Form (dahin), wo man sagt: „(da sind) die Götter“²⁾“;

9, 25, 4: „In alle Formen eingehend, geht der Begehrtenwerte sich läuternd (dahin), wo die Unsterblichen sitzen“³⁾“.

Soma geht zu dem Zusammentreffen mit den Göttern:

9, 78, 1: „Die Schaf(wolle) nimmt (seine) Unreinigkeit, seine körperlichen Bestandteile. Rein geht er zu dem Zusammentreffen mit den Göttern“⁴⁾“;

9, 86, 7: „Soma geht zu dem Zusammentreffen mit den Göttern“⁵⁾“;

9, 107, 22: „Zu dem Zusammentreffen mit den Göttern, du dich läuternder Soma, strömst du, mit den Kuh(milch-zusätzen) dich salbend“⁶⁾“.

Derselbe Ausdruck begegnet uns auch außerhalb der Pavamānalieder; 3, 62, 13: „Soma eilt seinen Weg findend dahin; er geht zu dem Zusammentreffen mit den Göttern“⁷⁾“.

Soma ist daher ähnlich wie Agni ein Bote der Menschen zu den Göttern:

9, 45, 2: „Ströme zum Botengang für uns — du wirst für Indra ergossen — zu den Göttern, der du lieber bist als alle Freunde“⁸⁾“;

9, 99, 5: „Die Nachdenkenden wünschen (dich) wie einen Boten (zu senden), um (von den Göttern) zuerst bedacht zu werden“⁹⁾“.

Götter und Menschen einend, geht er zwischen beiden¹⁰⁾, genau wie das von Agni gesagt wird¹¹⁾.

¹⁾ *sutāso madhumāttamāḥ sōmā indrāya mandīnaḥ | pavitravanto akṣaran devān gacchantu vo mādāḥ.*

²⁾ *āsūr arṣa bṛhanmate pāri priyēna dhāmnā | yātra devā iti brāvan.*

³⁾ *viśvā rūpāṇy āviśān punāno yāti haryatāḥ | yātrāṇṇīṭāsa āsate.* — Vgl. 9, 15, 2; oben S. 203.

⁴⁾ *grbhñāti riprām āvir asya tānvā suddhō devānām ūpa yāti niṣkṛtām.*

⁵⁾ *sōmo devānām ūpa yāti niṣkṛtām.*

⁶⁾ *devānām soma pavamāna niṣkṛtām góbhir añjāno arṣasi.*

⁷⁾ *sōmo jigāti gātuvīd devānam eti niṣkṛtām.*

⁸⁾ *sā no arṣābhī dūtyam tvām indrāya tośase | devān sākhībhya ā vāram.*

⁹⁾ *dūtām nā pūrvācittaya ā śāsate manīṣīṇaḥ.*

¹⁰⁾ 9, 86, 42: *dvā jānā yātāyann antār iyate.*

¹¹⁾ 4, 2, 3: *antār iyase aruṣā yujāno yuṣmāṃś ca devān viśa ā ca mātūn;* 3, 3, 2: *antār dūtō ródasī dasmā iyate,* usw.

Nun heißt es 9, 12, 8: „Entsandt strömt Soma zu den lieben Stätten des Himmels, im Strome des Begeisterten, der Weise¹⁾.“ Oldenberg, *Rel. d. Veda*¹, S. 601f., führt die Stelle unter den Belegen für die Gleichung Himmel = Seihe an. Den Beweis für seine Auffassung des Satzes sieht er in 9, 51, 5: „Ströme, du Weitschauender, zu der Seihe im Strome gepreßt, zu Gewinn, zu Ruhm²⁾.“ Das ist die mechanische Gleichsetzungsmethode, mit der man alles und nichts beweisen kann. Ich kann mich jedenfalls nicht überzeugen, daß der Plural „die lieben Stätten des Himmels“ ein Ausdruck für die Seihe sein sollte³⁾, und ich meine, wenn es soundso oft heißt, daß Soma zu den Göttern, hier, daß er zu den lieben Stätten des Himmels strömt, so kann der Sinn doch nur sein, daß er von der Opferstätte in den Himmel zu den Göttern geht. Dort, in ihrem weiten Sitze, soll er das Göttervolk preisen, wie es 9, 84, 1 heißt⁴⁾.

Besonderen Wert legt Oldenberg auf 9, 85, 9: „Den Himmel hat er betreten“; die Worte sollen aus der Fortsetzung in demselben Vers: „Der König (Soma) geht brüllend über das Pavitra hin“ und aus 9, 86, 8: „Die Schafshaarfläche hat der sich Läuternde betreten⁵⁾“ Licht empfangen. Aus dem Zusammenhang genommen, scheint der Satz in 9, 85, 9 beweisend zu sein; die Sache ändert sich aber, wenn wir ihn im Rahmen der ganzen Strophe betrachten: „Den Himmel hat der weitschauende Stier betreten; der Weise hat die Lichträume des Himmels erstrahlen lassen. Der König geht brüllend über die Seihe; des menschengschauenden Himmels Biestmilch melken sie sich⁶⁾.“ Wenn der Himmel, den Soma betrat, die Seihe ist, so frage ich mich vergebens, was es denn heißen soll, daß er die Lichträume des Himmels erstrahlen ließ. Mir scheint es zweifellos, daß hier von dem Betreten des Himmels im eigentlichen Sinne die Rede ist; in der zweiten Hälfte der Strophe scheint der Vorgang auf dem Opferplatz geschildert zu sein⁷⁾. So ist jedenfalls

¹⁾ *abhī priyā divās padā sómo hinvāno arṣati | viprasya dhārayā kavīḥ.*

²⁾ *abhy āṛṣa vicākṣaṇa pavitraṃ dhārayā sutāḥ | abhī vājam utā śrāvāḥ.*

³⁾ Auch Geldner scheint nicht dieser Ansicht zu sein; er verweist als Parallele auf 9, 44, 2.

⁴⁾ *uruṣitārī grṇīhi daivyaṃ jānam.*

⁵⁾ *ādhy asthāt sānu pāvamāno avyāyam.*

⁶⁾ *ādhi dyām asthād vṛṣabho vicākṣaṇo 'rūrucad vī divo rocanā kavīḥ | rāja pavitraṃ āty eti rūrucad divāḥ pīyāṣaṇi duhate nṛcākṣasaḥ.*

⁷⁾ Eine andere Auffassung der zweiten Hälfte der Strophe ist aber, wie wir später sehen werden, nicht unmöglich; die Auffassung der ersten Strophenhälfte würde sich dadurch aber nicht ändern. Wie Geldner die Strophe versteht, ist mir nicht klar. Er bemerkt, daß in V. 9–12 Soma als Sonne ge-

in 9, 37, 3 das Eingehen in die Himmelsräume und das Strömen auf der Seihe nebeneinander gestellt: „Dieser sich Läuternde durchläuft als Roß die Lichträume des Himmels, der Rakṣastöter die Schafwolle¹⁾.“

Daß es sich um die Entsendung Somas in den Himmel handelt, wird durch andere Stellen bezeugt, wo das Ziel durch Ausdrücke bezeichnet ist, die sich nur auf die himmlischen Räume, nicht auf die Seihe beziehen können; 9, 44, 2: „Durch Lied erfreut, durch Gebet entsandt, wird Soma in das Jenseits entsandt, der Weise im Strome des Begeisterten²⁾“; 9, 86, 11: „Der Falbe läßt sich in den Sitzen des Mitra³⁾ nieder, durch die Schaf(wolle), die Ströme gereinigt, der Stier⁴⁾“. Auch in 9, 22, 4—6 ist, so unklar auch die einzelnen Ausdrücke noch sind, doch sicherlich davon die Rede, daß die Somas in einen höchsten himmlischen Raum eingehen: „Diese gereinigten Unsterblichen sind nicht müde geworden, obwohl sie gelaufen sind, die Pfade, den Raum erstrebend. Diese haben die Rücken der beiden Welten nach allen Seiten vorschreitend erreicht und diesen⁵⁾ höchsten Raum. Den sich ausspannenden höchsten Faden haben sie den abschüssigen Bahnen entlang erreicht und dieses⁶⁾, was das höchste ist⁶⁾.“

In 9, 86, 22 ist der Ausdruck *dhāmasu* nicht eindeutig: „Läutere dich, Soma, in die himmlischen Stätten (*dhāmasu*) entsandt, o Tropfen, in den Krug, auf die Seihe. In Indras Bauch dich niederlassend, brüllend, von den Männern gezügelt, ließeest du die Sonne am Himmel aufgehen⁷⁾.“ Vielleicht steht *dhāman* hier im Sinne

schildert sei, verweist aber für 9^a auf 9, 70, 7, wo nur von dem irdischen Soma die Rede ist. [Bleistiftnotiz: „Seihe = Sonnenstrahlen?“ Über die Sonnenstrahlen als die himmlische Seihe vgl. Einleitung S. 12, unten S. 263, Anm. 5.]

¹⁾ *sá vājī rocanā divāh pávamāno vi dhāvati | rakṣohā vāram avyāyam.*

²⁾ *matī jṣṭó dhiyā hitāh sómo hinve parāvāti | viprasya dhārayā kavīh.* — Geldner übersetzt *matī jṣṭāh* durch „bei der Dichtung in Gunst“, aber *jṣṭāh* hat doch wohl eine andere Bedeutung als *jṣṭāh*. Auch *parāvāti* ist mehr als „in die Ferne“, wie Geldner übersetzt.

³⁾ Mitras Sitze sind im höchsten Himmel.

⁴⁾ *hāvīr mītrāsya sādaneṣu sīdati marmrjāno vibhīh sindhubhīr vṣā.*

⁵⁾ *idām* hier im Sinne des entfernten, wofür wir „jener“ sagen würden.

⁶⁾ *etē mṛṣṭā āmartyāh sasrāmso ná śasramuḥ | iyakṣantaḥ pathó rájaḥ || etē pṛṣṭhānī ródasor viprayānto vy ānaṣuḥ | utédām uttamām rájaḥ || tāntuṃ tanvānām uttamām ānu pravāta āsata | utédām uttamāyāyam.* [Bleistiftnotizen: „pravat Himmelsflüsse? tantu Sonnenseihe?“ (vgl. dazu oben S. 209, Anm. 7) „iyakṣantaḥ Bartholomae, IF 7, 88.“]

⁷⁾ *pāvāsa soma divyēṣu dhāmasu sṛjānā indo kalāse pavitra ā | sīdān Indrasya jāthāre kánikradan nṛbhir yatāh sāryam ārohayo divi.*

von „Erscheinungsform¹⁾“; sachlich macht das keinen Unterschied. An die Seihe ist bei *divyēsu dhāmasu* gewiß nicht zu denken.

Es bleibt noch eine Stelle, die Oldenberg für seine Auffassung geltend macht²⁾, 9, 26, 3: „Diesen Ordner haben sie durch das Lied entsandt, den sich Läuternden, über den Himmel hin, den Standhaften, Vielnährenden³⁾.“ Müssen wir wirklich hier den Himmel als Namen der Seihe fassen, weil es in 9, 26, 5 heißt: „Diesen Falben senden die Schwestern mit den (Preß)steinen über den Rücken (der Seihe) hin⁴⁾“? Oldenberg scheint mir um so weniger Grund dafür zu haben, als er die Worte selbst dahin versteht, daß sie den Soma „auf den Himmel befördert haben“.

Auf Somas Aufstieg in den Himmel möchte ich auch die Worte *jāhāti vavrim pitúr eti niṣkṛtām* in 9, 71, 2 beziehen. Sāyaṇas Erklärung lautet: *pitur annam somo niṣkṛtaṃ samskṛtaṃ droṇakalaśaṃ divaṃ vedānīm eti gacchati*, und danach übersetzt Geldner: „Indem er seine Hülle verläßt, kommt er als Speise an seinen Bestimmungsort.“ Ich gestehe, daß ich soviel Vertrauen zu der angeblichen Tradition nicht aufzubringen vermag. *niṣkṛtā* kommt einundzwanzigmal im RV. vor. Achtzehnmal ist es mit dem Genitiv der Person, mit der das Zusammentreffen stattfindet, verbunden; einmal tritt für den Genitiv der Akkusativ ein⁵⁾. Nur zweimal fehlt die Angabe der Person; beide Male ist von einer jungen Frau die Rede, die zum *niṣkṛtā* herbeikommt oder es angibt, so daß man ohne weiteres das „Zusammentreffen mit dem Manne“ versteht: 1, 123, 9 „Die junge Frau (die Uṣas) verfehlt nicht das Gesetz des Rta, indem sie Tag für Tag zum Treffort kommt“⁶⁾, und 10, 40, 6: „Euch beiden, ihr Ásvins, überbrachte mit dem Munde (d.h. teilte mit) die Biene den Honig wie die junge Frau den Treffort⁷⁾.“ In unserer Strophe würde das *niṣkṛtām* ohne Angabe der Person, mit der das Zusammentreffen stattfindet, doch völlig unverständlich bleiben; es

¹⁾ Geldner: „An den himmlischen Geburtsstätten“; aber *dhāman* ist nicht Geburtsstätte. Sāyaṇa faßt, wie Geldner bemerkt, die himmlischen Standorte als die Leiber der Götter, was sicher nicht gemeint ist.

²⁾ Weiteres, was Oldenberg anführt, fasse ich ganz anders auf.

³⁾ *tām vedhām medháyāhyaṇ pāvamānam ādhi dyāvi | dharṇastm bhūri-dhāyasam.*

⁴⁾ *tām sánāv ādhi jāmayo hārim hinvanty ādribhiḥ.* Man vergleiche auch 9, 65, 25: *hinvánō gór ādhi tvaci*; 9, 101, 16 *ávyo vārebhiḥ pavate sómo gávye ādhi tvaci.*

⁵⁾ 9, 93, 2: *máryo ná yóṣām abhi niṣkṛtām yán.*

⁶⁾ *ṛtāsya yóṣā ná mināti dhāmāhar-ahar niṣkṛtām ācārantī.*

⁷⁾ *yuvór ha mákṣā páry ásvinā mādhu āsā bharata niṣkṛtām ná yóṣanā.*

erfordert einen Genitiv, der nur *pitúh* sein kann: Soma geht dahin, wo er mit dem Vater zusammentrifft. Es fragt sich, wer der Vater ist¹⁾. 9, 82, 3 wird Parjanya der Vater des Soma genannt: „Parjanya ist der Vater des mit Blättern versehenen Stieres; am Nabel der Erde, auf den Bergen hat er sich seinen Wohnsitz genommen²⁾.“ Allein hier ist, wie das Beiwort *parjñn* und der Hinweis auf den Wohnsitz auf den Bergen zeigt, von Soma als der Pflanze die Rede, und wenn Parjanya sein Vater genannt wird, so geschieht es, weil er allgemein die Pflanzen entstehen läßt³⁾. Als der Saft ist Soma das Kind des Himmels⁴⁾. Die Worte *pitúr eti niṣkṛtām* können daher meiner Ansicht nach nur bedeuten, daß Soma, nachdem er ausgepreßt ist, in den Himmel eingeht.

Daß man sich den Soma als von der Opferstätte in den Himmel zu den Göttern aufsteigend dachte, beweist der Gebrauch des Ausdrucks *ā ruh* für den Vorgang; 9, 63, 22: „Läutere dich, o Gott, mit *āyu* (?) vereint. Zu Indra soll dein Rausch gehen. Steig zu Vāyu auf nach der Bestimmung⁵⁾“; 9, 36, 6: „Du steigst auf des Himmels Rücken⁶⁾, Soma, du Herr der Kraft, nach Rossen, nach Rindern, nach Männern verlangend⁷⁾.“ Der Himmel ist sicherlich auch mit dem „ständigen Sitz“ in 9, 40, 2 gemeint: „Der Rötliche soll seine Stätte besteigen; der Mächtige, Gepreßte soll zu Indra gehen. Er setzt sich auf seinen ständigen Sitz⁸⁾.“ Was hier durch *ā rohati*, wird in 9, 98, 3 durch *ūrdhvā eti* ausgedrückt: „Er ist herumgeströmt, dieser rauschtriefende Tropfen, auf der Schafwolke, der beim Opfer im Strom nach oben geht wie im Glanz, nach Rindern verlangend⁹⁾.“ Wie hier der *īnduh ūrdhvāh* genannt wird, so in 7, 31, 9 die *īndavaḥ ūrdhvāsah*: „Zu dir, dem Wundertäter (Indra), mögen die zum Himmel aufwärtsgehenden Somasäfte streben¹⁰⁾.“

¹⁾ Ludwig denkt seltsamerweise an den Yajamāna.

²⁾ *parjanyaḥ pitā mahiṣāsya parjñno nābhā pṛthivyā giriṣu kṣāyam dadhe*.

³⁾ Siehe 5, 83, 1. 5. 10; 7, 101, 1. 2. 5 usw.

⁴⁾ *divāḥ siṣuh* 9, 33, 5; 9, 38, 5. Sicherlich ist in 9, 89, 2, wahrscheinlich auch in 9, 86, 14 der Vater Soma der Himmel. In *jāh sūryasya* in 9, 93, 1 ist aber *jāh* offenbar Akk. Plur.

⁵⁾ *pāvasva devāyusāg indraṃ gacchatu te mādah | vāyūm ā roha dhārmanā*.

⁶⁾ Hier bemerkt sogar Sāyaṇa richtig *dyulokam ārohasi āhutidvārā*.

⁷⁾ *ā divās pṛsthām āvayūr gavyayūh soma rohasi | vīrayūh śavasas pate*.

⁸⁾ *ā yōnim aruṇo ruhad gāmad indraṃ vṛṣā sutāh | dhruvé sādasi sīdati*.

⁹⁾ *pāri śyā suvāno akṣā indur āvye mādacyutaḥ | dhārā yā ūrdhvā adhvarē bhrājā naiti gavyayūh*. — Geldner übersetzt die zweite Hälfte: „der bei dem Opfer mit seinem Strome aufrecht geht wie (Agni) mit seiner Glut, nach der Kuhmilch begierig.“ Wie das zu verstehen ist, ist mir nicht klar; *gavyayūh* steht hier doch sicherlich in demselben Sinne wie in 9, 36, 6.

¹⁰⁾ *ūrdhvāsas tvān indavo bhūvan dasmām ūpa dyāvi*.

Natürlich ist dieses Aufsteigen ein mystischer Vorgang; und das scheint mir der Grund zu sein, weshalb in 9, 17, 5 *róhan* durch ein *ná* abgeschwächt wird¹⁾: „Über die drei Lichträume hin strahlst du, Soma, gleichsam zum Himmel aufsteigend; du setzest gleichsam die Sonne in rasche Bewegung²⁾.“

3. Somas Weg durch den Luftraum und Vāyus Ersttrunk

Auf dem Wege zum Himmel durchquert Soma die „Räume“ (*rājāmsi*); 9, 3, 7: „Dieser läuft zum Himmel durch quer durch die Räume im Strome, der sich Läuternde, brüllend³⁾“; 9, 3, 8: „Dieser lief zum Himmel durch quer durch die Räume, ohne festgehalten zu werden(?), der sich Läuternde, gutes Opfer wirkend⁴⁾.“

Geldner versteht unter dem Himmel die Seihe, unter den Räumen die Luft, die der Soma beim Ablauf von der Seihe durchläuft. Aber warum sollte hier nicht von Somas Aufstieg die Rede sein, bei dem er den Raum zwischen Himmel und Erde durchquert? Das ist sicherlich der Sinn von *tiró rājāmsi* und *tiró rājaḥ* in den Stellen, wo von der Herabkunft Somas vom Himmel zur Erde gesprochen wird: 8, 82, 9 „Trink, (Indra,) von diesem (Soma), den dir der Adler mit dem Fuße quer durch die Räume brachte, den nicht Festzuhaltenden(?)⁵⁾“; 9, 77, 2: „Dieser, der sich läutert, ist der alte, den der entsandte Adler vom Himmel quer durch den Raum entführte⁶⁾.“ 9, 63, 6 heißt es, daß die gepreßten braunen Somas ihren eigenen Raum entlangströmen, indem sie zu Indra gehen⁷⁾. Geldner erklärt auch hier *rājaḥ* als den freien Raum zwischen Seihe und Kufe; mir scheint, daß durch den Zusatz *indram gacchantāḥ*, der sich nur auf den Weg zu dem im Himmel befindlichen Indra beziehen kann, der den Somas „eigene“ Raum doch hinreichend als der Raum zwischen Himmel und Erde gekennzeichnet ist.

¹⁾ Daß *ná* hier oder sonst irgendwo Verstärkungspartikel wie gr. *vij* sei (Hillebrandt, Ved. Myth. I² 314 Anm. 2), bezweifle ich.

²⁾ *āti trī soma rocanā róhan ná bhrājase divam | iṣṇān sūryaṃ ná codayaḥ*. Geldner übersetzt mit Ergänzung: „Wie der über die drei Lichträume zum Himmel steigende (Sonnengott) erstrahlst du, Soma. Wie der Treiber die Sonne spornst du (deine Rosse) an.“ Über die drei Lichträume kann auch der Sonnengott nicht zum Himmel steigen, und jeder Gedankenzusammenhang zwischen den beiden Sätzen geht bei dieser Auffassung verloren.

³⁾ *eṣā divaṃ vi dhāvati tiró rājāmsi dhārayā | pāvamānaḥ kánikradat*.

⁴⁾ *eṣā divaṃ vy āsarat tiró rājāmsy āsptāḥ | pāvamānaḥ svadhvarāḥ*.

⁵⁾ *yām te śyenāḥ padābharat tiró rājāmsy āsptam | pibéd asya*.

⁶⁾ *sá pūrvyāḥ pavate yām divās pári śyenó mathāyád iṣitās tiró rājaḥ*.

⁷⁾ *sutā ánu svām ā rájo ’bhy ārsanti babhrávaḥ | indram gacchanta indavaḥ*.

Auf das Durchqueren des Luftraums bezieht es sich doch wohl auch, wenn es 9, 72, 8 von Soma heißt: „Läutere dich um den irdischen Raum herum¹⁾“, oder 9, 107, 24, wo noch die himmlischen Räume hinzugefügt sind: „Läutere dich, Soma, um den irdischen Raum herum, um die himmlischen, nach den Bestimmungen. Die Begeisterten entsenden dich, den Weitschauenden, durch Gebete, den Reinen durch Lieder²⁾.“

So erklärt es sich auch, daß Soma in 9, 48, 4; 9, 108, 7 „den Raum durchdringend“ oder „durcheilend“ (*rajastúr*) heißt. In 9, 62, 14 wird er *vimāno rājasah*, „der Durchmesser des Raumes“, genannt, in 9, 62, 13 *urugāyāh*, „der Weitschreitende“. Das ist ein Beiwort, das fast ausschließlich Viṣṇu zukommt³⁾, weil er die irdischen Räume, d.h. den Raum zwischen der Erde und der Himmelshöhe, durchschreitet⁴⁾, und wir können meines Erachtens *urugāyā*, wenn es auf Soma angewendet wird, nicht anders verstehen; um so weniger, als in 9, 97, 9 Soma direkt mit Viṣṇu verglichen wird: „Er eilt mit der Schnelligkeit des Weitschreitenden⁵⁾.“

Für *rājas* tritt an anderen Stellen *antārikṣa* ein; 9, 27, 6: „Dieser falbe Stier floß ungestüm im Luftraum, der sich läuternde Tropfen zu Indra⁶⁾.“ Sāyaṇa erklärt *antārikṣe* durch *daśāpavitre* „auf der Seihe“, und er könnte sich auf 9, 66, 28 berufen: „Ausgepreßt strömte der Tropfen über die schafwollene Seihe, der sich läuternde Tropfen zu Indra⁷⁾.“ Als beweisend kann ich allerdings eine solche Parallele nicht ansehen, und meinem Gefühl nach ist es doch nicht dasselbe, ob man sagt, der Soma ströme über die Seihe zu Indra oder er ströme in der Luft zwischen Seihe und Kufe zu Indra.

In 9, 65, 16 *rājā medhābhīr iyate pāvamaṇo mandv ādhi | antārikṣeṇa yātave* ist *iyate* an und für sich doppeldeutig. Roth nahm es im passivischen Sinne: „er wird angegangen⁸⁾“, Geldner faßt es

¹⁾ *sá tū pavasva pári párthivam rājah.*

²⁾ *sá tū pavasva pári párthivam rájo divyā ca soma dhārmabhiḥ | tvāṃ viprāso natibhīr vicakṣaṇa śubhrāṃ hinvanti dhātibhiḥ.*

³⁾ 1, 154, 1. 3. 6; 1, 155, 4; 2, 1, 3; 4, 3, 7; 7, 100, 1; 8, 29, 7.

⁴⁾ 1, 154, 1: *yāh párthivāni vimamé rājāṃsi . . . vicakramāṇās tredhóru-gāyāh*; 1, 155, 4: *yāh párthivāni tribhīr id vigāmabhir urū krāmiṣtorugāyāya jīvāse.*

⁵⁾ *sá ranhata urugāyāsya jūtim.*

⁶⁾ *eṣā śuṣmy āsiṣyadad antārikṣe vīśā hāriḥ | punānā indur indram ā.*

⁷⁾ *prā suvānā indur akṣāh pavitram āty avyāyam | punānā indur indram ā.*

⁸⁾ Diese Bedeutung liegt sicherlich vor in 1, 145, 1; 6, 21, 1; 7, 32, 5; vgl. auch *iyānāh* 2, 20, 4; 7, 17, 7; 7, 29, 1; 7, 38, 6 (wo Geldner falsch übersetzt „darum bittend“); 7, 68, 3 (Geldner: „zu uns eilend“, während Sāyaṇa die richtige Erklärung hat); 7, 95, 4.

als Aktiv¹⁾. Der Dichter wird aber doch kaum gesagt haben. Soma gehe infolge der dichterischen Gedanken dahin, um durch den Luftraum zu gehen²⁾. Daß *īyate* hier „er wird gebeten“ bedeutet, wird schon dadurch nahegelegt, daß Soma hier *rājā* genannt wird; einen König bittet man. Ich übersetze die Strophe daher: „Der König wird mit Liedern gebeten, durch den Luftraum zu gehen, der bei Manu (d.h. bei den Menschen) sich Läuternde.“ Auch in diesem Falle wird man doch eher an die Entsendung durch die Luft in den Himmel zu denken haben als an das Abtropfen in die Kufe, wenn auch Sāyaṇa *antāriṣeṇa* durch *ākāśamāryeṇa droṇa-kalaśam prati* erklärt.

Die Strophe kehrt in 9, 63, 8 mit der Variante *āyukta sūra etaśam* im ersten Pāda wieder. Geldner übersetzt hier: „Der Pavamāna hat unter Manu den Etaśa der Sonne geschirrt, um durch die Luft zu fahren.“ Er meint, Soma trete hier als Sonnengott auf. Nun ist die Sonne allerdings eine Form des himmlischen Soma; Soma trägt als solcher den Namen Sūra. Ich halte es aber für ausgeschlossen, daß der Dichter von der Sonne sagen konnte, sie gehe im Luftraum dahin. Die Sonne und ihre Rosse bewegen sich im oder am Himmel; niemals wird im R.V. gesagt, daß sie *antāriṣeṇa* gehen³⁾. Wir werden daher *sūra* auf den bei den Menschen sich läuternden Soma beziehen müssen, der sein Roß, das hier mit Rücksicht auf Sūra Etaśa genannt wird, angeschirrt hat, um durch den Luftraum in den Himmel aufzusteigen: „Sūra hat sich den Etaśa geschirrt, der bei Manu sich Läuternde, um durch den Luftraum zu gehen.“ Der irdische Pavamāna wird hier, wie in zahlreichen anderen Fällen, mit einem Namen bezeichnet, der eigentlich nur dem himmlischen Soma zukommt⁴⁾, gewissermaßen in Vorwegnahme der Form, die er im Himmel annimmt und auf die schon in der ersten Strophe des Ṛcā (V. 7) hingewiesen ist: „Läutere dich mit diesem Strome, mit dem du die Sonne aufleuchten machtest⁵⁾.“

¹⁾ In diesem Sinne von Soma 9, 5, 4; 9, 15, 5; 9, 110, 1.

²⁾ In Geldners Übersetzung wird der Sinn von *īyate* verwischt: „Der König zieht durch die dichterischen Gedanken geläutert unter Manu aus, um durch die Luft zu fahren.“ Aber *īyate* bedeutet „dahin gehen“, nicht „sich aufmachen, aufbrechen“. Außerdem ist *medhābhiḥ* offenbar mit *īyate*, nicht mit *pavamānaḥ* zu verbinden.

³⁾ Etwas anderes ist es natürlich, daß die Sonne mit ihren Strahlen den Luftraum erfüllt (*āprā dyāvaprthivī antāriṣam* 1, 115, 1; 4, 14, 2; *āpaprivān rōdasī antāriṣam* 10, 139, 2); ebenso die Uṣas (*ā dyām tanoṣi raśmibhir antāriṣam urū priyām* 4, 52, 7; *āprānto antāriṣā vy āsthuḥ* 7, 75, 3).

⁴⁾ S. oben S. 205.

⁵⁾ *ayā pavasva dhārayā yāyā sūryam ārocayaḥ.*

Daß Soma zu Wagen zu den Himmlischen fährt, wird auch 9, 15, 1 gesagt: „Dieser geht infolge der feinen (?) Gedanken dahin, der Held mit den schnellen Wagen, wenn er zum Zusammentreffen mit Indra geht¹⁾.“ Möglich ist es auch, daß unter *sūra* der Gott, unter *étaśa* der materielle Soma zu verstehen ist; der gepreßte Soma wird auch sonst *étaśa* genannt; 9, 64, 19: „Es brüllt das Zugroß Etaśa, wenn es, von den Sängern angeschrirt, in das Meer gesetzt, den Schritt vorwärts (tut)²⁾“; 9, 16, 1: „Wie ein losgelassenes Rennen schießt Etaśa dahin³⁾“; in 9, 108, 2 wird er mit Etaśa verglichen: „Dieser ist wohl bedacht auf die Labungen zugegangen, zu dem Gewinn wie Etaśa⁴⁾.“

Von Pavamānas Weg im Luftraum ist auch in V. 2 des zum Äprilied umgewandelten Somaliedes 9, 5 die Rede: „Als Tanūnapāt strömt der sich Läuternde, die Hörner wetzend, leuchtend durch den Luftraum⁵⁾.“ Da in V. 2 der Äprilieder 1, 13 und 10, 110 Tanūnapāt gebeten wird, das Opfer zu den Göttern zu schaffen, so hat man sich wohl auch den mit ihm identifizierten Pavamāna auf dem Weg zu den Göttern, nicht, wie Sāyaṇa erklärt, zur Somakufe (*kalāśam prati*) zu denken; das *antāriḱṣa*, das Soma durchströmt, wird also auch hier der Raum zwischen Himmel und Erde sein⁶⁾.

¹⁾ *eśā dhiyā yāty ānyā sūro rāthebhīr āśūbhīh | gācchan indrasya niṣkrtām.*

²⁾ *mimāti vāhnir étaśah padām yujānā fīkvaḥhīh | prā yāt samudrā dhītaḥ.*

³⁾ *sārgo nā takty étaśah.*

⁴⁾ *sā supṛaketo abhy ākramāḍ iśō 'cehā vājam naitāśah.* — Die auf 9, 63, 8 folgende Strophe (V. 9) scheint den gleichen Gedanken in anderer Form auszudrücken: *utā tyā harito dāśa sūro ayukta yātave | indur indra it bruvān.* Auch hier werden wir *sūra* als Bezeichnung des Soma nehmen müssen: „Und die zehn weiblichen Falben hat Sūra sich angeschrirt, um zu gehen, sprechend: ‚der Saft (Indu) ich Indra‘.“ Hier scheinen verschiedene Vorstellungen vermengt zu sein. Bei den *harito dāśa* wird man zunächst an die zehn Finger denken, die in 9, 38, 3 mit demselben Namen bezeichnet werden. Die *haritah* lassen sich aber auch als Rosse fassen. Vielleicht ist der Ausdruck, wiederum wie *étaśa* in V. 8, mit Rücksicht auf *sūrah* gewählt, wenn auch die Sonne für gewöhnlich sieben Rosse hat; nur in der Rätselstrophe 1, 164, 14 scheinen die *dāśa yuktāh* auf die Sonnenrosse zu gehen. Ich halte es aber auch für möglich, daß V. 9 auf die Fahrt Somas als Sūra am Himmel geht, die eine Folge seines in V. 8 erwähnten Aufstiegs zum Himmel ist. Der letzte Pāda scheint zu besagen, daß Soma mit ebensolcher Pracht und Macht dahinfährt wie Indra.

⁵⁾ *tānūnāpāt pāvamānaḥ śṛṅge śīśāno arṣati | antāriḱṣeṇa rārajat.*

⁶⁾ 2, 40, 4 wird von Soma-Pūṣan gesagt: *divy ānyāh sādanaṃ cakrā uccā pṛthivyām anyō ādhy antāriḱṣe*, „Der eine machte sich einen Sitz hoch im Himmel, der andere auf der Erde, im Luftraum“. Der im Himmel sitzende ist Pūṣan; wenn Soma hier außer der Erde der Luftraum zugewiesen wird, so ist vielleicht an seine Form als Regen gedacht. Der Dichter wird den

Der Aufstieg Somas durch den Luftraum wird auch der Grund sein, weshalb in 9, 81, 5 unter den Gottheiten, die Soma genießen sollen, auch der weite Luftraum (*urv antárikṣam*) genannt wird. Vor allem aber erklärt sich daraus, wie ich meine, ein Brauch des alten ṛgvedischen Rituals. Wir haben im Ṛgveda eine Reihe von Liedern, in denen die Götter in einer bestimmten Reihenfolge zum Somatrunk eingeladen werden¹⁾. In allen diesen Liedern stehen Vāyu, Indra-Vāyu, Mitra-Varuṇa an der Spitze; dann gehen die Listen zum Teil auseinander. Auch in 4, 46; 4, 47 und in dem Tṛca 5, 51, 5-7 wird zuerst Vāyu, dann Indra-Vāyu geladen. Es wird aber von Vāyu auch ausdrücklich gesagt, daß er als erster trinke:

4, 46, 1: „Trinke die Blume der süßen Tränke, Vāyu, bei den Frühopfern²⁾“; denn du bist der, der zuerst trinkt³⁾“;

4, 47, 1: „Der reine, Vāyu, ward dir gereicht, die Blume des Süßtranks, bei den Frühopfern⁴⁾“;

7, 92, 1: „Der berauschende Saft ward dir gereicht, dessen Ersttrunk du, Gott, dir angeeignet hast⁵⁾“;

1, 135, 1: „Denn dir, dem Gotte, haben die Götter das Recht auf den Ersttrunk zugestanden⁶⁾“;

1, 134, 1: „Dich sollen die eilenden Rosse hierher zum Labetrunk fahren, zum Ersttrunk, zum Ersttrunk des Soma⁷⁾“;

1, 134, 6: „Du, o Vāyu, verdienst als Erster, dem keiner vorangeht, den Trunk dieser unserer Somas, verdienst den Trunk der gepreßten⁸⁾“;

5, 43, 3: „Wie der Hotṛ trink, o Gott, als erster von diesem unserm Süßtrank⁹⁾“;

Luftraum aber hauptsächlich deshalb hereingebracht haben, weil er die Dualgottheit Soma-Pūṣan als die Herrscher in der gesamten Dreiwelt hinstellen wollte.

¹⁾ 1, 2 und 3; 1, 23; 1, 135 und 136 (die Zusammengehörigkeit der beiden Lieder ist, wie Oldenberg bemerkt, nicht sicher); 2, 41.

²⁾ Die Bedeutung von *diviṣṭi* ist nicht sicher; vgl. Geldner zu 1, 45, 7.

³⁾ *ágraṃ pibā mádhūnāṃ sutāṃ vāyo diviṣṭiṣu | tvāṃ hi pūrvapā āsi.*

⁴⁾ *vāyo śukró ayāmi te mádhvo ágraṃ diviṣṭiṣu.*

⁵⁾ *úpo te ándho mádyam ayāmi yásya deva dadhiśé pūrvapéyam.*

⁶⁾ *tūbhyam hi pūrvápítaye devā devāya yemiré.* (Wörtlich: „sie haben sich dir für den Ersttrunk gefügt.“)

⁷⁾ *ā tva júvo rārahāṇā abhi práyo vāyo vāhantv ihā pūrvápítaye sómasya pūrvápítaye.*

⁸⁾ *tvāṃ no vāyav eṣāṃ ápūrvyaḥ sómānāṃ prathamāḥ pītīm arhasi sutānāṃ pītīm arhasi.*

⁹⁾ *hóteva naḥ prathamāḥ pāhy usyá deva mádhvaḥ.*

8, 26, 25: „Indem du, Gott Vāyu, dich im Herzen als Erster ergötze, schaff uns Gewinne¹⁾.“

2, 11, 14 wird Indra gebeten, einen Wohnsitz, einen Verbündeten, die Marutschar zu schenken „und die, die sich mit dir vereint berauschen; die Vāyus trinken die erste Darbringung²⁾.“

Bisweilen wird aber auch Indra der erste Trunk zugewiesen:

8, 3, 7: „Zu dir, Indra, riefen mit Lobliedern die Āyus zum Ersttrunk³⁾“;

8, 34, 5: „Ich bringe dir wie einem Stier den Ersttrunk der gepreßten (Somas)⁴⁾“;

8, 1, 26: „Trinke doch von diesem Gepreßten, du Liederfreund, wie der Ersttrinker⁵⁾“;

4, 27, 5: „Die von den Adhvaryus dargereichte Blume des Süßtranks möge Indra ansetzen, um zum Rausche zu trinken⁶⁾.“

Etwas anders ist *pūrvāpī* vielleicht in 10, 112, 1 zu verstehen: „Indra, trink nach Lust von dem Gepreßten; die Frühpressung ist ja dein Ersttrunk⁷⁾.“ Hier scheint die Frühpressung Indras erster Trunk genannt zu sein im Gegensatz zu der Mittagspressung, die Indra, und zwar ihm allein oder in Verbindung mit den Maruts, gehört, und der Abendpressung, an der er in Gesellschaft der Ṛbhus und anderer Götter teilnimmt⁸⁾.

In einigen an Indra und Vāyu gerichteten Strophen werden beide als Empfänger des Ersttrunks genannt:

1, 135, 4: „Trinket von dem süßen Saft; denn euch beiden ist der Ersttrunk bestimmt⁹⁾“;

7, 91, 5: „Denn die Blume des Süßtranks ist euch beiden dargebracht¹⁰⁾“;

¹⁾ *sá tvām no deva mānasā vāyo mandāno agriyāh | krdhī vājān.*

²⁾ *sajōṣaso yé ca mandasānāh prā vāyāvaḥ pānty āgrāṇītīm.*

³⁾ *abhi tvā pūrvāpīṭaya indra stōmebhīr āyāvaḥ . . . sām asvaran.*

⁴⁾ *dādhami te sūtānām vṣṇe ná pūrvapāyyam.*

⁵⁾ *pibā tv āsyā gīrvaṇaḥ sūtāsya pūrvapā iva.* Der *pūrvapāh* ist, wie Geldner bemerkt, entweder Vāyu oder der Hotṛ.

⁶⁾ *adhvaryūbhīh prāyatam mādhuvo āgram indro mādāya prāti dhat pibadhya.*

⁷⁾ *indra piba pratikāmām sūtāsya prātaḥsāvās tāva hi pūrvāpīṭih.*

⁸⁾ Vgl. 4, 35, 7; 3, 32, 1–3; 4, 34, 7. 8. 11; 3, 52, 4–6; Hillebrandt, Ved. Myth. I² 492ff.

⁹⁾ *pibatam mādhuvo āndhasaḥ pūrvapēyam hi vām hitām.*

¹⁰⁾ *idām hi vām prābhṛtam mādhuvo āgram.*

7, 92, 2: „Wenn für euch beide die gottehrenden Adhvaryus die Blume des Süßtranks nach Kräften auftragen¹⁾.“

In den Liedern an die Rbhus 4, 34 und 4, 37 wird diesen der Ersttrunk zugeschrieben; 4, 37, 4: „Euch wurde die Blume zugestanden zum Rausche²⁾.“ Die Rbhus werden daher *agrepā*, „zuerst trinkend“, genannt; 4, 34, 10: „Ihr Rbhus, die ihr zuerst trinkend euch berauscht³⁾.“ 4, 34, 7 wird Indra aufgefordert, zu trinken „im Verein mit den zuerst Trinkenden, den zu ihrer Zeit Trinkenden⁴⁾“, was sich nur auf die Rbhus beziehen kann⁵⁾. Den Rbhus kommt der Vortrunk vor den andern Göttern aber nur bei der Abendpressung zu; nur für diese sind die Rbhulieder 4, 34–37 bestimmt, wie aus 4, 34, 4; 4, 35, 6. 9 deutlich hervorgeht.

Auch Agni wird gelegentlich als Empfänger des Ersttrunks genannt; 1, 19, 9: „Dir gieße ich den somischen Süßtrank zum Ersttrunk zu. Komm, Agni, mit den Maruts⁶⁾.“ Wenn Agni und die Maruts Soma empfangen, so ist der Vortrunk Agnis das Natürliche, da im allgemeinen die Somaspense in das Opferfeuer gegossen wurde⁷⁾, Agni sie also zuerst empfängt. Auf diesen durch das Ritual gegebenen Vortrunk Agnis ist offenbar auch in 8, 103, 6 angespielt: „Wie die Becher des Süßtranks gehen zu ihm zuerst die Preislieder, zu Agni⁸⁾.“

Ebenso erklärt sich aus dem Ritual das Beiwort *agrepū* für die Wasser in dem Yajus VS. 1, 12: „Ihr göttlichen Wasser, ihr an der

¹⁾ *prá yád vām mādhuvo agriyám bhāranty adhvaryāvo devayāntaḥ śacībhiḥ*.

— In den Pavamāna-Liedern wird der Ersttrunk nicht erwähnt. Unter den Göttern, für die der Soma bestimmt ist, wird am häufigsten Indra genannt, etwa 25mal, aber auch Vāyu, und zwar dreimal allein (9, 25, 2; 9, 46, 2; 9, 96, 16), sechsmal an erster Stelle (darunter dreimal vor Indra: 9, 7, 7; 9, 13, 1; 9, 63, 10), elfmal an zweiter Stelle (darunter achtmal hinter Indra: 9, 27, 2; 9, 33, 3; 9, 34, 2; 9, 61, 8; 9, 63, 22; 9, 65, 20; 9, 86, 20; 9, 27, 25).

²⁾ *ānu vaś cety agriyám mādāya*.

³⁾ *té agrepā rbhavo mandasānāḥ*.

⁴⁾ *agrepābhir ṛtupābhiḥ sajósāḥ*.

⁵⁾ Vielleicht liegt ein Hinweis auf den Ersttrunk auch in 4, 34, 3 vor, doch lassen sich die Worte *ābhūta víśve agriyótā vājāḥ* verschieden auffassen.

⁶⁾ *abhī tvā pūrvāpūtaye sṛjāmi somyám mādhu | marúdbhir agna ā gahi*.

⁷⁾ 3, 35, 10: *indra piba svadhāyā cit sutāsyāgnér vā pāhi jīhvāyā yajatra | adhvaryór vā prāyatam śakra hāstād dhótur vā yajñam haviṣo juṣasva*, „Indra, trink nach eigenem Gefallen von dem Gepreßten, oder trink mit der Zunge des Agni, du Opferwürdiger, oder aus der Hand des Adhvaryu den dargebotenen, du Mächtiger, oder genieße das Opfer der Spende des Hotr“. 3, 35, 9 wird Indra aufgefordert, zusammen mit den Maruts mit der Zunge Agnis den Soma zu trinken: *agnēḥ piba jīhvāyā sómam indra*. 5, 51, 2 werden die Götter im allgemeinen gebeten: *agnēḥ pibata jīhvāyā*, „trinket mit der Zunge des Agni“.

⁸⁾ *mādhora ná pātrā prathamāny asmai prá stómā yanty agnāye*.

Spitze Gehenden, zuerst Trinkenden! Bringt dies Opfer heut an die Spitze¹⁾.“ ŚBr. 1, 1, 3, 7 wird das Beiwort richtig erklärt: „Weil sie zuerst König Soma genießen, darum heißen sie zuerst trinkend²⁾.“ Wie von den Wassern konnte auch von den Preßsteinen gesagt werden (10, 94, 2): „Selbst noch vor dem Hotṛ sind sie zum Genuß des Opfers gelangt³⁾.“

Daß Indra, dem Gott, der seine Großtaten dem Somarausch verdankt, der Ersttrunk zugewiesen wurde, scheint mir ohne weiteres begreiflich. Warum aber sollte Vāyu, der in dem vedischen Pantheon eine verhältnismäßig unbedeutende Rolle spielt, vor allen andern Göttern zur Ehre des Ersttrunkes gekommen sein? Hillebrandt, Ved. Myth. II² 294, nimmt, wenn ich ihn recht verstehe, an, daß sie ihm als dem Morgengott und dem Wagenlenker Indras zuteil geworden sei. Allein Vāyu wird doch nur vereinzelt mit der Uṣas zusammengebracht, und sicherlich fährt er Indra nicht ständig; überdies ist es doch nicht wahrscheinlich, daß man den Wagenlenker eines Gottes vor diesem selbst geehrt haben sollte. Oldenberg, Rel. d. Veda⁴, S. 227, meint, der erste Anteil am Somatrunk komme Vāyu als dem schnellsten der Götter zu. ŚBr. 13, 1, 2, 7 heißt es allerdings: „Vāyu fürwahr ist der schnellste der Götter⁴⁾.“ Allein diese Eigenschaft des Gottes bietet doch keine genügende Erklärung, wenn sie auch später in Indien selbst in diesem Sinne verwertet ist: AB. 2, 25 wird erzählt, daß die Götter Vāyu, Indra, Mitra-Varuṇa und die Aśvins einen Wettlauf um den Ersttrunk veranstalteten, in dem Vāyu der Sieger blieb, aber Indra, dem Zweitschnellsten, ein Viertel seiner Spende zugestand. Anderswo wird denn auch Vāyus Ersttrunk anders begründet. Nach MS. 4, 5, 8 machte Vāyu den mit dem getöteten Vṛtra identifizierten Soma genießbar und bedang sich als Lohn dafür aus, daß die Grahas für ihn zuerst geschöpft würden⁵⁾; nach TS. 1, 4, 7, 1 wird ihm derselbe Lohn für die Beteiligung an der Tötung Somas, die Benennung der Gefäße als *vāyavya* für die Beseitigung des Gestankes des faulenden Soma zuteil. Ähnlich lautet die Geschichte ŚBr. 4, 1, 3, 1ff. Eine derartige Legende muß

¹⁾ *devīr āpo agrepuvo agrepuvo 'gra imam adya yajñam nayata*. [Bleistiftnotiz: „Keith!“, i. e. „Veda of Black Yajus School“, 5, Anm. 1, wo das Richtige abgelehnt wird.] TS. 1, 1, 5, 1 *āpo devīr agrepuvo agrepuvo 'gra imam yajñam nayata*.

²⁾ *tā yat prathamāḥ somasya rājño bhakṣayanti tenāgrapuvah*.

³⁾ *hótus cit pūrv haviṛādyaṁ āśata*.

⁴⁾ *vāyur vai devānām āśiṣṭhaḥ*.

⁵⁾ *madagrā eva grahā grhyāntā iti*.

schon in ṛgvedischer Zeit bestanden haben. In dem Ākhyānaliede 8, 100, 1 sagt eine Person zu Indra: „Ich gehe dir in eigener Person voran; alle Götter gehen hinter mir her. Wenn du, Indra, mir einen Anteil festsetzen wirst, dann wirst du mit mir Heldentaten vollbringen¹⁾.“ Indra antwortet: (V. 2) „Ich setze dir den Genuß des Süßtrankes an erster Stelle fest; der gepreßte Soma soll dir als Anteil bestimmt sein. Wenn du mein Genosse zur Rechten sein willst, dann wollen wir beide viele Vṛtras erschlagen²⁾.“ Ich bin überzeugt, daß Oldenberg³⁾ recht hat, wenn er in den beiden Strophen ein Gespräch zwischen Vāyu und Indra sieht. Der Gott, dem der Ersttrunk zugestanden wird, kann nur Vāyu sein, und wenn dieser von sich sagt, daß er Indra und allen andern Göttern vorangehe, so nimmt er damit etwas für sich in Anspruch, was ihm eigentlich gerade erst durch den rituellen Ersttrunk zuteil geworden ist. Alle derartigen Legenden sind aber doch immer nur Versuche, Ausdrücke oder Bräuche zu erklären, über deren ursprüngliche Bedeutung man sich nicht mehr klar war. Meines Erachtens beruht der Ersttrunk Vāyus auf dem Aufstieg des Soma von der Opferstätte zu den Göttern im Himmel, bei dem der im Luftraum herrschende Vāyu natürlich zuerst mit dem Soma in Berührung kam; er wurde damit der Ersttrinker. Dieser Ursprung des Ersttrunkes wurde vergessen, als mehr und mehr an die Stelle der Vorstellung von dem Aufstieg des Opfers zu den Göttern die von der Herabkunft der Götter zu der Opferstätte trat. Charakteristisch ist es, daß in dem alten neunten Buche durchaus die Vorstellung von dem Aufstieg Somas herrscht⁴⁾; die Vorstellung von

¹⁾ *ayám ta enī tanvā purāstād vīśve devā abhi mā yanti paścāt | yadā māhyaṃ dīdharo bhāgām indrād in māyā kṛṇavo vīryāṇi.*

²⁾ *dādhami te mādhumo bhakṣām āgre hitās te bhāgāḥ suto astu sómah | āsās ca tvām dakṣiṇatāḥ sakhā mé 'dhā vṛtrāṇi jaṅghanāva bhūri.*

³⁾ ZDMG 39, 54ff.

⁴⁾ Das Hingehen Somas zu den Göttern bezeugen außer den oben angeführten noch die zahlreichen Stellen, wo anstatt der Götter im allgemeinen Indra oder Indras Bauch, Vāyu oder die Aśvins als der Ort genannt sind, an den sich Soma begibt oder begeben soll: 9, 24, 2 *punānā indram āsata*; 9, 67, 7 *indram yāmebhūr āsata*; 9, 69, 9 *etē sómah pāvamānāsa indram rāthā iva prā yayuḥ sātm ācchā*; 9, 90, 1 *indram gacchan*; 9, 25, 5 *indram gacchan kavīkratuḥ*; 9, 40, 2 *gāmad indram vīśā sūtāḥ*; 9, 97, 5 *āgann indram mahatē saubhagāya*; 9, 106, 1 *indram āccha sūtā imē vīśaṇaṃ yantu hārayaḥ*; 9, 86, 2 *abhi vajriṇam indram indavo mādhumanta ūrmāyaḥ*; 9, 66, 28 *prā suvānā indur aksāḥ . . . punānā indur indram ā*; 9, 15, 1; 9, 61, 25 *gacchann indrasya niṣkṛtām*; 9, 64, 15 *indrasya yāhi niṣkṛtām*; 9, 101, 16 *indrasyābhy ēti niṣkṛtām*; 9, 86, 16 *prō ayāsīd indur indrasya niṣkṛtām*; 9, 85, 7 *endram viśanti madirāsa indavaḥ*; 9, 97, 36 *indram ā viśa brhatā rāveṇa*; 9, 2, 1 *indram indo*

der Herabkunft der Götter tritt hier ganz zurück. Ich finde sie deutlich ausgesprochen nur in 9, 80, 1: [„Durch¹⁾ das Rta ruft (Soma) die Götter vom Himmel her²⁾“ . . .

4. Somas himmlischer „Sitz“

Öfters ist davon die Rede, daß Soma sich auf seinen Sitz oder seine Stätte (*sadhástha*, *sádas*, *sádana*, *sádman*) niedersetze oder dort hinströme oder sich begeben. Mit diesem Sitz ist an einer Reihe von Stellen zweifellos die Somakufe auf dem Opferplatz gemeint³⁾:

9, 1, 2: „Der allen Menschen gehörige Rakṣas-Töter setzte sich auf seine mit Erz zugehauene Stätte, auf seinen Sitz im Holz(gefäß)⁴⁾“;

9, 16, 4: „Durch die Einsicht des sich Läuternden⁵⁾ strömt Soma vorwärts auf die Seihe; mit Verstand setzte er sich auf seinen Sitz⁶⁾“;

9, 65, 6: „Wenn du mit Wasser übergossen wirst, gereinigt werdend in den Händen, gelangst du zu deinem Sitz im Holz(gefäß)⁷⁾“;

vīśā viśa; 9, 66, 15 *ēdrasya jathāre viśa*; 9, 76, 3 *īdrasya . . . jathāreṣv ā viśa*; 9, 86, 23 *īdav īdrasya jathāreṣv āviśān*; 9, 81, 1 *prā sōmasya pāva-mānasyormāya īdrasya yanti jathāram*; 9, 85, 5 *īdrasya soma jathāre sām akṣarah*; 9, 86, 22 *śīdann īdrasya jathāre kánikradat*; 9, 70, 10 *īdrasyendo jathāram ā pavasva*; 9, 72, 2 *īdrasya sōmaṁ jathāre yād āduhūh*; 9, 109, 18 *prā soma yāhīndrasya kuṣṣā*; 9, 80, 3 *ēdrasya kuṣṣā pavate madāntamah*; 9, 70, 9; 9, 108, 16 *īdrasya hārdi somadhānam ā viśa*; 9, 86, 19 *īdrasya hārdy āviśān manīṣibhiḥ*; 9, 84, 4 *ēdrasya hārdi kalāṣeṣu śīdati*; 9, 25, 2 *dhārmanā vāyūm ā viśa*; 9, 46, 2 *vāyūṁ sōmā asṛkṣata*; 9, 63, 22 *vāyūm ā roha dhārmanā*; 9, 61, 8 *sām īndreṇotā vāyūnā sūtā eti pavitra ā*; 9, 13, 1 *sōmaḥ punānō arṣati . . . vāyōr īdrasya niṣkṛtām*; 9, 7, 7 *sā vāyūm īndram aśvinā sākām mādena gacchati*; 9, 8, 2 *punānāsaś camūśādo gacchanto vāyūm aśvinā*.

¹⁾ [Mit dem Sanskrittext von 9, 80, 1 schließt Blatt 44 des MS.; 45–47 sind verloren. Da die Materialien für die Ausfüllung der Lücke nichts an die Hand geben, mußte die in [] versuchte Überbrückung vom Herausgeber aus dem Zusammenhang erschlossen werden.]

²⁾ *ṛtēna devān havate divās pāri*.

³⁾ Geldner Ū. zu 9, 1, 2: „Es sind das oder die Holzgefäße (*camā*, *kōśa*, *kalāśa* oder schlechtweg *vāneṣu*, *vāmsu*) gemeint, in die der fertige Soma abläuft, um sich zu „setzen“ (*sad*). Dieses *sad* steht zugleich im Sinn des späteren *pra-sad* (Manu 6, 67; Raghuv. 4, 21). Der brausende, gärende Soma kommt zur Ruhe und das Trübe setzt sich zu Boden.“

⁴⁾ *rakṣohā viśvācarṣanir abhi yōnim āyohatam | drūṇā sadhástham āsadat*.

⁵⁾ Geldner Ū.: „D. h. durch seine eigene Einsicht. Er weiß von selbst, was er zu tun hat.“

⁶⁾ *prā punānāsa cetasā sōmaḥ pavitre arṣati | krātū sadhástham āsadat*.

⁷⁾ *yād adbhiḥ pariśicyāse mṛjyāmāno gābhastyoh | drūṇā sadhástham āsnuṣe*.

9, 107, 10: „Von den Steinen ausgepreßt, (fließest du,) Soma, durch die Schafhaare. Der Goldene möge einziehen in die Camūs wie die Kriegerschar in eine Burg. Du hast deinen Sitz in den Holz(gefäßen) eingenommen¹⁾“;

9, 7, 3: „Der Stier brüllt im Holz(gefäß). (er geht) hin zu seinem Sitz, die wahre Opfergabe²⁾“;

9, 91, 1: „Die zehn Schwestern (die Finger) treiben das Roß auf der Fläche der Schafs(wolle) hin zu seinen Sitzen³⁾.“

Durch einen Vergleich werden die Opfergefäße des irdischen Opferplatzes als Somas „Sitz“ bezeichnet in 9, 92, 2: „Sich setzend in die Camūs wie der Hotṛ auf seinen Sitz⁴⁾.“]

Ein anderer Sitz ist aber doch offenbar in 9, 92, 3 gemeint: „Soma, der Wohlverständige, der den Weg kennt, der allen Göttern gehört, der sich Läuternde, geht zu seinem ständigen Sitze⁵⁾.“ Schon das *gātuvíd* deutet an, daß er einen längeren Weg geht, das *viśvādevaḥ*, daß er zu den Göttern geht, und das *nītyam* paßt überhaupt nicht für die Somakufe, sondern nur für seinen ständigen himmlischen Sitz.

Noch deutlicher drückt sich der Dichter von 9, 40, 2 aus: „Der Rötliche möge auf seine Stätte aufsteigen; der gepreßte Stier möge zu Indra gehn. Er setzt sich auf seinen dauernden Sitz⁶⁾.“ Dem Wunsche ist hier wie so oft zur Bekräftigung die Feststellung hinzugefügt, daß der Wunsch erfüllt ist. Somas dauernder Sitz kann doch nur ein Sitz im Himmel sein, die Stätte, zu der er aufsteigen, an der er mit Indra zusammentreffen soll.

Wie in 9, 92, 3; 9, 40, 2 durch *nītya* und *dhruvā*, ist die himmlische Stätte in 9, 107, 5 durch *pratnā* gekennzeichnet: „Aus dem himmlischen Euter sich die liebe Süßigkeit melkend, setzte er sich an den uralten Platz. Von den Männern geschüttelt, strömt der weitschauende Renner zu dem (für ihn) begehrenswerten Halt⁷⁾.“ Hier läßt außer der Bezeichnung als *pratnām* auch die Bemerkung *duhānā ūdhar divyām* keinen Zweifel über die Bedeutung von *sadhāsthām*; das „himmlische Euter“ muß sich doch im Himmel

¹⁾ *ā soma suvānō ādribhis tirō vārāṇy avyāyā | jāno nā puri camvōr viśud dhāriḥ sādo vāneṣu dadhiṣe.*

²⁾ *vśāva cakradad vāne sādmbhi satyō adhvarāḥ.*

³⁾ *dāśa svāsāro ādhi sāno āvyē `janti vāhnim sādānāny āccha.*

⁴⁾ *sīdan hōteva sādane camūṣu.*

⁵⁾ *prā sumedhā gātuvīd viśvādevaḥ sōmaḥ punānāḥ sāda eti nītyam.*

⁶⁾ *ā yōnim aruṇō ruhad gāmad indram vśā sutāḥ | dhruvē sādasi sīdati.*

⁷⁾ *duhānā ūdhar divyām mādhū priyām pratnām sadhāsthām āsadat | āpfechyaṃ dharuṇam vājy āṛṣati nṛbhīr dhūtō vicakṣaṇāḥ*

befinden. Das *pratndm sadhástham* ist offenbar dasselbe wie das *āpfecchyaṃ dharūṇam*, das Geldner als den Droṇakalaśa erklärt, wenn er auch gesteht, daß der Ausdruck seltsam erscheine.

Die himmlische Stätte scheint mir auch in 9, 21, 3 gemeint zu sein: „Ungehemmt spielend strömten die Indus auf der Welle des Stromes zu der einen Stätte¹⁾.“ Der Zusatz *ékam it* läßt doch eher an die eine Stätte im Himmel denken, zu der alle Somas gelangen, als an den Droṇakalaśa, wie allgemein im Anschluß an Sāyaṇa angenommen wird.

Sicherlich ist das *sadhástha* die himmlische Stätte in 3, 62, 15: „Unser Leben verlängernd, die Nachsteller überwältigend, hat Soma sich auf seinen Platz gesetzt²⁾“; denn derselbe Platz wird in V. 13 die Stätte des Rta genannt³⁾, die sich, wie ich später zu zeigen hoffe, im Himmel befindet. Der gleiche Ort ist natürlich auch das *sadhástha* in 9, 17, 8: „Ströme den Strom des Süßen entlang! Du, der Scharfe, hast dich auf deinen Platz gesetzt, schön für das Rta⁴⁾ zum Trinken⁵⁾.“

Eine besondere Auffassung von Somas Aufstieg in den Himmel scheint mir in 9, 72, 6 vorzuliegen. Da wird zunächst von der Pressung gesprochen: „Es melken den Soma, den donnernden, unvergänglichen, den Seher die Seher, die geschäftigen, nachdenkenden⁶⁾.“ Dann fährt der Text fort: *sám i gāvo matáyo yanti samyáta rtásya yónā sádane punarbhúvaḥ*, was Geldner übersetzt: „Zu ihm kommen vollzählig die Milchkühe, die (frommen) Gedanken, an der Wiege, am Sitze der Wahrheit immer aufs neue.“ Ich halte diese Auffassung von *punarbhúvaḥ* für unrichtig. *punarbhú* ist „wiedererstehend“, „wiedergeboren“; so von der Uṣas 1, 123, 2: „In der Höhe hielt die junge Frau, wiedererstanden, Ausschau⁷⁾“; von Nacht und Tag: 1, 62, 8: „Seit alters um(wandeln) die beiden ungleichen jungen Frauen aus eigenem Trieb Himmel und Erde, wieder erstehend⁸⁾.“ In demselben Sinne wird *púnarnava* gebraucht;

¹⁾ *vṛthā krīṭānta indavaḥ sadhástham abhy ékam it | sindhor ūrmā vy āksaran.*

²⁾ *asmākam āyur vardháyann abhīmātīḥ sáhamānaḥ | sómaḥ sadhástham āsadat.*

³⁾ *rtásya yónim āsādam.*

⁴⁾ Geldner: „für den Wahrhaften“, dazu die Note: „Es könnte der Fromme überhaupt, bes. der Priester gemeint sein.“ Diese Auffassung von *rtá* ist, wie wir sehen werden, unmöglich.

⁵⁾ *mādhor dhārām ānu kṣara tivrāḥ sadhástham āsadaḥ | cārur rtāya pītāye.*

⁶⁾ *aṃśūm duhanti stanáyantam āksitam kavīm kavāyo 'pāso manīṣṇaḥ.*

⁷⁾ *uccē vy ākhyad yuvatīḥ punarbhūḥ.*

⁸⁾ *sanāḍ divam pári bhūmā vīrūpe punarbhūvā yuvatī svēbhīr évaiḥ.*

10, 161, 5 schließt die Krankenbeschwörung: „Ich habe dich herbeigeholt, ich habe dich gefunden. Du bist wiedergekommen, du neu Wiedererstandener¹⁾.“ In 9, 72, 6 gibt *punarbhūrah* auf *gīrah* und *matīyah* bezogen keinen Sinn; es kann nur, wie schon Ludwig bemerkt hat, Gen. Sing. sein und muß mit *sādane* verbunden werden, das unbedingt hinter *ṛtāsya yōnā* einer näheren Bestimmung bedarf. Meines Erachtens sind die Worte zu übersetzen: „Zusammen gehen zu ihm vollzählig die Kühe, die Lieder an der Stätte des Rta. an dem Sitze des Wiedererstehenden.“ Die Stätte des Rta ist im Himmel; dort wird also der in Begleitung der Milch und der Lieder hinaufgesandte Soma „wiedergeboren“. Wir werden der gleichen Vorstellung noch an andern Stellen begegnen²⁾.

5. Soma in „den Wassern“

[Wenn, wie so häufig, vom Eingehen oder Sichkleiden Somas in die Wasser, seiner Reinigung in, seiner Mischung mit ihnen die Rede ist, so sind in den meisten Fällen die Preß- oder Mischwasser des irdischen Opferplatzes gemeint:

9, 65, 6: „Wenn du mit Wasser übergossen wirst, gereinigt werdend in den Händen, gelangst du zu deinem Sitz im Holz(gefäß)³⁾“;

9, 96, 24: „Der schätzereiche Goldfarbene, in die Wasser eingeführt, brüllte im Gefäße der Frommen⁴⁾“;

9, 65, 26: „Vorwärts (eilen) die glänzenden, krafterregenden (Somas) wie angetriebene Rosse; (mit Milch) versetzt, werden sie in den Wassern gereinigt⁵⁾“;

¹⁾ *āhārṣaṃ tvāvidam tvā pūnar āgāh punarnava.*

²⁾ [Hier schließt Bl. 50 des MS.; 51—53 fehlen. Materialien zur Füllung der Lücke sind nicht vorhanden; doch schließt auf Bl. 54 eine Belegreihe für Soma in den irdischen Preß- oder Mischwassern, deren Anfang sich aus S. 228, Anm. 7 und S. 239, Anm. 1 teilweise rekonstruieren läßt. Aus dem „meist“ zu Anfang der erstgenannten Anmerkung ergibt sich, daß außer den in beiden Anmerkungen genannten noch eine größere Anzahl weiterer Stellen angeführt waren. Die Reihe wurde daher durch die Stellen des 9. Buches vervollständigt, an denen *āp* mit einiger Sicherheit als Preß- oder Mischwasser zu verstehen ist. Am Anfang der Lücke könnte als weiterer Beleg für Somas himmlischen „Sitz“ noch die Strophe 9, 71, 6 gestanden haben, die jedoch unten S. 252 ausführlich behandelt ist. — Das zur Füllung der Lücke Eingefügte ist in [] eingeschlossen.]

³⁾ Vgl. oben S. 222, Anm. 7.

⁴⁾ *hārīr ānītaḥ puruṣāro apsu ācīkradat kalāśe devayūnām.*

⁵⁾ *prā śukrāso vayoḥjīvo hinvānāso nā sāptayah | śrīnānt āpsū mṛjāta.*

9, 24, 1: „Vorwärts eilten die Somas, die sich läuternden Indus; (mit Milch) versetzt, werden sie in den Wassern gereinigt¹⁾“;

9, 96, 10: „In den Wassern gereinigt, auf dem Stein gemolken²⁾“;

9, 74, 9: „Wenn du, Soma, mit Wasser gemischt bist, läuft dein Saft, Pavamāna, durch das Schafhaar³⁾“;

9, 71, 3: „Er wäscht sich rein in den Wassern, er läßt sich opfern in Fülle (?)⁴⁾“;

9, 79, 4: „Die Preßsteine fressen dich auf dem Fell des Rindes; in die Wasser haben dich mit den Händen gemolken die Verständigen⁵⁾“;

9, 62, 4: „Ausgepreßt wurde der Stengel zum Rausche in die Wasser, der wirksame, auf den Bergen wachsende⁶⁾“;

9, 62, 5: „In den Wassern geschwenkt, von den Männern ausgepreßt⁷⁾“;

9, 91, 2: „Der Unsterbliche, der von den sterblichen Männern mittels Schaf(haar)en, Kuh(milch) und Wasser gereinigt, vorwärts (läuft)⁸⁾“;

9, 68, 9: „Sich läuternd, setzt Soma sich in die Gefäße; mit Wasser und Milch wird der von den Steinen Ausgepreßte gereinigt⁹⁾“;

9, 97, 45: „In das hölzerne Bett setzte sich der sich Läuternde; Indu strömte zusammen mit der Kuh(milch), zusammen mit den Wassern¹⁰⁾“;

9, 109, 16f.: „Vorwärts floß der Ausgepreßte in tausend Strömen quer durch die Seihe, durch das Schafhaar. Es strömte dieses tausendsamige Roß, mit Wasser gereinigt, mit Milch versetzt¹¹⁾“;

9, 30, 5: „In die Wasser treiben sie dich, den süßesten,

¹⁾ *prá sómāso adhanviṣuḥ pávamānāsa indavaḥ | śrīṇānā āpsū mṛṇjata.*

²⁾ *mṛjānó āpsū duduhānó ādrau.*

³⁾ *adbhīḥ soma paprēcānsya te rāsó 'vyo vāraṃ vī pavamāna dhāvati.*

⁴⁾ *nenikté āpsū yájate párimaṇi.*

⁵⁾ *ādrayas tvā bapsati góṛ ādhi tvacy āpsū tvā hástair duduhur manīṣṭraḥ.*

⁶⁾ *ásāvy amśūr mādāyāpsū dākṣo giriṣṭhāḥ.*

⁷⁾ *āpsū dhūtó nṛbhiḥ sutāḥ.*

⁸⁾ *prá yó nṛbhīr amṛto mārtyebhir marmṛjānó 'vibhir góbhir adbhiḥ.*

⁹⁾ *sómaḥ punānāḥ kalāśeṣu sīdati | adbhir góbhir mṛjyate ādribhiḥ sutāḥ.*

¹⁰⁾ *ā yóniṃ vānyam asadat punānāḥ sám indur góbhir asarat sám adbhiḥ.*

¹¹⁾ *prá suvānó akṣāḥ sahásradhāras tirāḥ pavitraṃ vī vāraṃ ávyam || sá vājy ākṣāḥ sahásrareṭā adbhir mṛjānó góbhiḥ śrīṇānāḥ.*

goldenen, mit den Preßsteinen, o Indu, für Indra zum Trinken¹⁾“;

9, 80, 5: „Dich, den Süßen, melken mit den Steinen die Arme²⁾, ins Wasser den Stier die zehn Finger³⁾“;

9, 107, 1: „Gießt herum von hier den Gepreßten! Soma, der die höchste Opfergabe ist, der mannhafte, der in die Wasser geflossen ist — den Soma hat (der Priester) mit den Steinen ausgepreßt⁴⁾“;

9, 16, 2: „Den Lenker der Geschicklichkeit, der mit Einsicht mit seinem Saft sich in die Wasser kleidet, der in der Seihe die Kuh(milch) erlangt, haben wir geleitet⁵⁾“;

9, 78, 1: „Hervor strömte der König, die Rede erzeugend; in die Wasser sich kleidend, strebt er nach der Kuh(milch); die Schaf(wolle) nimmt (seine) Unreinigkeit, (seine) körperlichen Bestandteile⁶⁾“;

9, 96, 13: „Läutere dich, Soma, du süßer, ṛtahafter, in die Wasser dich kleidend, auf dem Rücken der Schaf(wolle)⁷⁾“;

9, 107, 4: „Dich läuternd, Soma, fließest du, in die Wasser dich kleidend, im Strome dahin⁸⁾“;

9, 107, 18: „In die Wasser sich kleidend, in die Holz-(gefäße) sich setzend, umhüllte sich der Trefflichste mit der Kuh(milch)⁹⁾“;

9, 107, 26: „In die Wasser sich kleidend, strömt Indu um die Kufe, vorwärtsgetrieben von den Pressern¹⁰⁾“;

9, 109, 21: „Sie reinigen den in die Wasser sich kleidenden Goldenen¹¹⁾“;

9, 86, 40: „Die Woge des Mets hat Begehren erregt; in die Wasser sich kleidend taucht der Büffel hinein¹²⁾“;

¹⁾ *apsū tvā mādhumattamaṃ hāriṃ hinvanty ādribhiḥ | indav indrāya pitāye.* ²⁾ So nach Geldner (vgl. Note zu 5, 64, 7^c).

³⁾ *tām tvā hastino mādhumantam ādribhīr duhānty apsū vṛṣabhāṃ dāsu kṣīpaḥ.*

⁴⁾ *pārītō śiñcata sutām sómo yá uttamām havīḥ | dadhanvām yó nāryo apsv āntār ā suśāva sómam ādribhiḥ.*

⁵⁾ *krátvā dākṣasya rathiyām apó vásānam āndhasā | goṣām āṇveṣu saścima.*

⁶⁾ *prá rájā vācam janáyann asiṣyadad apó vásāno abhi gá iyakṣati | grbhnāti rīprám ávir asya tānvā.*

⁷⁾ *pávasva soma mādhumāñ ṛtāvāpó vásāno ádhi sāno ávye.*

⁸⁾ *punānāḥ soma dhārayāpó vásāno arṣasi.*

⁹⁾ *apó vásānaḥ pári góbhīr úttaraḥ sídan vāneṣv avyata.*

¹⁰⁾ *apó vásānaḥ pári kóṣam arṣatīndur hīyānāḥ sotṛbhiḥ.*

¹¹⁾ *apó vásānam hāriṃ mṛjanti.*

¹²⁾ *ūn mādhwā ūrmīr vanānā atīṣṭhipad apó vásāno mahiṣo ví gūhate.*

9, 3, 6: „Dieser Gott, von den Begeisterten gepriesen, taucht in die Wasser¹⁾“;]

9, 16, 3: „Entsende den nicht wässerigen (?), in den Wassern schwer zu überwindenden²⁾ Soma auf die Seihe³⁾“;

9, 20, 6: „Das Roß, das in den Wassern schwer zu überwinden ist, das von den Händen gereinigt wird, Soma setzt sich in die Camūs⁴⁾“;

9, 76, 5: „Wie ein Stier die Herde, umströmtst du die Kufe im Schoße der Wasser, ein brüllender Stier⁵⁾“;

9, 109, 13: „Der Saft läuterte sich, schön zum Rausche, im Schoße der Wasser, der Seher zum Glück⁶⁾“.

Der Zusammenhang des Textes macht es in den meisten Fällen sicher oder wahrscheinlich, daß es sich in den angeführten Stellen um die Wasser handelt, die bei der Pressung des Soma verwendet werden; ob im einzelnen Falle die Vasatīvaris oder die Ekadhanās des späteren Rituals gemeint sind, braucht uns hier nicht zu beschäftigen⁷⁾.

[Die⁸⁾ Wasser, mit denen Soma in Verbindung steht, sind aber bisweilen auch die himmlischen Wasser. Diese, nicht die Preß- oder Mischwasser, müssen gemeint sein in der Strophe 9, 68, 4, die ein näheres Eingehen erfordert.

In der vorhergehenden Strophe (9, 68, 3) ist ausschließlich von dem himmlischen Soma die Rede: „Der Rauschtrank, der die zusammenstoßenden Zwillingschwestern durchmessen hat, machte die

¹⁾ *eśā viprair abhiṣṭuto 'pó devó vi gāhate.*

²⁾ Nach Geldner, weil Geschmack und Farbe im Wasser unverändert bleiben.

³⁾ *ānaptam apsú duṣṭāraṇi sómam pavitra ā sṛja.*

⁴⁾ *sá vāhnir apsú duṣṭāro mṛjyāmāno gābhastyoḥ | sómāś camūsu sidati.*

⁵⁾ *vīseva yūthā pári kóśam arṣasy apām upásthe vṛṣabhāḥ kánikradat.*

⁶⁾ *īnduh paviṣṭa cāruṛ mādāyāpām upásthe kavir bhágāya.*

⁷⁾ Sāyana erklärt die Wasser meist als die Vasatīvaris; in 9, 65, 6. 26; 9, 96, 13; 9, 74, 9; 9, 91, 2 ohne Grund, und zum Teil sicher unrichtig, als die Vasatīvaris und Ekadhanās oder die Vasatīvaris und die übrigen. *apsv antāḥ* in 9, 107, 1 wird durch *vasatīvarīṣu antarikṣe vā* erklärt, *apām upásthe* in 9, 109, 13 durch *antarikṣe pavitre vā*, in 9, 76, 5 durch *antarikṣe*. Auch der Ausdruck *apsú duṣṭāraṇi* in 9, 16, 3; 9, 20, 6 soll sich auf den Aufenthalt in den himmlischen Wassern beziehen (ist hier ein Beiwort des himmlischen Soma auf den irdischen übertragen?).

⁸⁾ [Es fehlen Bl. 57/58 des MS. In Ermangelung verwertbarer Materialien mußte die Überbrückung der Lücke aus dem Zusammenhang versucht werden (nur der erste Satz ist einem kurzen Konzeptbruchstück entnommen). Es ist möglich, daß vor 9, 68, 4 noch (wenige) andere Stellen behandelt waren.]

zusammen Aufgewachsenen von unvergänglicher Milch schwellen. Die beiden großen grenzenlosen Räume genau kennend, hat er (zu ihnen) hingelangend seine unvergängliche Erscheinungsform angenommen¹⁾.“

Danach fährt der Text fort (9, 68, 4): *só mātārā vicāran vājāyann apāh prā médhiraḥ svadhāyā pinvate paddān ! amśūr yārena pipīṣe yatō nṛbhīḥ sām jāmābhir nāsate rāksate śīraḥ*. Geldner übersetzt dies: „Seine beiden Mütter durchlaufend, die Gewässer anspornend macht der Weise aus eigenem Antrieb seine Stätte überquellen. Der Stengel wird mit Gerste(nkörnern) gefärbt, von den Herren gezügelt. Während er den Schwestern beiwohnt, schützt er sein Haupt.“ In den Noten werden die beiden Mütter als Himmel und Erde, die Gewässer als das Wasser, in das der Somasaft abläuft, und die Stätte, die Soma überquellen macht, als die Kufe erklärt. Wenn nun aber hier tatsächlich von Soma gesagt ist, daß er Himmel und Erde durchläuft, so wäre doch kaum zu begreifen, wieso er gleichzeitig die] Wasser antreiben sollte, wenn man darunter mit Geldner das Wasser verstehen wollte, in das der Somasaft abläuft. So ist es auch wenig wahrscheinlich, daß die Stätte, die der Soma schwellen macht, die Kufe ist, die der Soma überquellen läßt. Mir scheint, daß in den ersten beiden Pādas von dem Soma die Rede ist, der in der Höhe über Himmel und Erde dahinzieht, die himmlischen Wasser in Bewegung setzt und dadurch seine himmlische Stätte, aus der, wie wir später sehen werden, der Regen stammt, schwellen macht. Das ist im Grunde derselbe Gedanke, der auch in der ersten Hälfte von 9, 68, 3 ausgedrückt ist. Im dritten Pāda ist von dem irdischen Soma die Rede. Wenn es heißt, daß er mit Gerste geputzt wird, so muß sich das auf einen Zusatz von Gerste beziehen, der auch noch in 8, 92, 4 erwähnt wird. Vielleicht wird auf diese Beimischung von Gerste hingewiesen, weil, wie Geldner richtig bemerkt, Soma hier durch das *nṛbhīr yatāh* als Roß hingestellt wird. Wie ein Roß durch Gerstenfutter schmuck gemacht wird, so auch der Soma.

In dem vierten Pāda versteht Geldner die *jāmāyaḥ* als die Finger der Pressenden, denen Soma sich gesellt oder „beiwohnt“, wie Geldner sich ausdrückt. Da es 9, 82, 3 von Soma heißt *sām grāvabhir nāsate* und in 9, 26, 5 die *jāmāyaḥ* ohne weiteres Attribut die Finger bezeichnen können, so läßt sich an und für sich dagegen

¹⁾ *vi yó mamé yamyā samyati mādah sākanvīdhā pāyasā pinvad ākṣitā | mahī apārē rājasī vivévidad abhivrajann ākṣitam pāja ā dade.*

nichts einwenden; unklar bleibt nur das *rákṣate śírah*. Geldners Erklärung, daß Soma sein Haupt schützt, insofern er selbst bei dem Zerschlagen der Stengel nicht zugrunde geht, klingt wenig wahrscheinlich. Nun kann sich aber, wenn meine Deutung der ersten Strophenhälfte zutrifft, die zweite nicht ausschließlich auf den irdischen Soma beziehen, da sonst jeder Gedankenzusammenhang zwischen den beiden Strophenhälften fehlen würde. Es muß ebenso wie in der ersten Hälfte von 9, 68, 3 im letzten Pāda auf den Aufstieg Somas in die himmlischen Räume oder die himmlischen Wasser hingewiesen sein, und ich glaube, daß sich das durch Heranziehung einer anderen Stelle beweisen läßt.

In 8, 72, 13—15 lesen wir: „Gießet den Glanz auf den gepreßten (Soma), den Überglanz beider Welten. Die Rasā möge den Stier annehmen. Die kennen ihre Heimat. Wie die Kälber mit den Mutter(kühen) vereinigen sie sich wechselseitig mit den Verwandten. In den Fängen des Fressenden¹⁾ machen sie sich einen Halt im Himmel, Verehrung bei Indra, bei Agni, die Sonne²⁾.“ In V. 13 ist „der Glanz, der Überglanz der beiden Welten“ offenbar die Milch, die an den Soma geschüttet wird³⁾. *rasā* nahm Roth als Feuchtigkeit, Graßmann als Flut⁴⁾, Oldenberg und Geldner sehen in der Rasā das Wasser des Somabeisatzes. Allein *rasā* ist nicht dasselbe wie *rāsa*; es ist nur der Name, vielleicht eines wirklichen, sicherlich des mythischen himmlischen Flusses, und daß dieser Name für das Wasser, das dem Soma zugesetzt wird, gebraucht sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich. Oldenberg meint, „möge die Rasā sich den Stier aneignen“, könne soviel bedeuten wie „möge Indra zum Wasser des Somabeisatzes kommen“; mir scheint das eine nicht gerade verlockende Einladung für den Gott zu sein. In diesem Zusammenhang kann *vr̥ṣabhā* doch nur der *sutā*, der gepreßte Soma, sein, der unendlich oft *vr̥ṣabhā* genannt wird, und der Sinn des

¹⁾ Geldner: „des Schnappenden“, aber *baps* ist im allgemeinen „mit den Zähnen zermalmen“, „fressen“, mit Bezug auf Flüssigkeiten auch „schlüpfen“ (*hārī ivāndhāmsi bāpsatā* 1, 28, 7). Nur in 7, 55, 2 *vīva bhrājanta r̥ṣṭāya ūpa srākveṣu bāpsataḥ* würde „schnappen“ gut passen; man wird es hier als „beißen“ verstehen müssen.

²⁾ *ā sutē sīncata śrīyaṃ rōdasyor abhiśrīyam | rasā dadhīta vr̥ṣabhām || té jānata svām okyaṃ sām vatsāso nā mātṛbhīḥ | mītho nasanta jāmībhīḥ || ūpa srākveṣu bāpsataḥ kṛṇvatē dharānam divi | indre agnā nāmaḥ svāḥ*.

³⁾ *dyāvāprthivī* haben *ghṛtāvati pāyaḥ* (1, 22, 14; 10, 65, 8); sie sind *pāyasvatī* (6, 70, 2), *ghṛtāvati bhūvanānām abhiśrīyā* (6, 70, 1).

⁴⁾ Im Wtb. bezieht er es auf Soma. Ludwig wollte es als Instr. von *rāsa* fassen: „Versetzt mit Naß den Stier (Agni).“

Satzes kann doch nur sein, daß die Rasā, die hier natürlich nur der Himmelsfluß, kein irdischer Fluß sein kann, den Soma in sich aufnehmen, Soma also in die Himmelsflut eingehen soll. Wenn man in der folgenden Strophe mit Bloomfield, JAOS XXXI 56, die Zutaten des Soma als Subjekt nehmen will, so weiß ich nicht, wer die Verwandten sein sollen, mit denen sie sich vereinigen¹⁾. Ich halte es für ausgeschlossen, daß die Somasäfte jemals die *jāmīyaḥ* der Zutaten genannt werden konnten. V. 14 muß sich vielmehr, wie auch Oldenberg und Geldner annehmen, auf die gepreßten Somas beziehen, und wenn diese sich mit den „Verwandten“ vereinigen, so können das wiederum nicht, wie Geldner meint, die Zutaten, sondern nur die Somas in dem Himmelsstrom sein, von dem ja eben gesagt ist, daß er den gepreßten Soma aufnehmen soll. Der Himmelsstrom, in dem die himmlischen Somas sind, ist die Heimat, die die irdischen Somas kennen und in die sie sich begeben, um sich mit ihren Verwandten zu vereinigen.

Nichts anderes als *sām vatsāso nā mātṛbhir mitho nasantu jāmībhiḥ* können aber die Worte *sām jāmībhir nāsate* in 9, 68, 4 bedeuten; der einzige Unterschied besteht darin, daß hier von dem Soma in der Einzahl, in 8, 72, 14 von den Somasäften im Plural die Rede ist. Es wird im letzten Pāda von 9, 68, 4 also in der Tat, wie wir erwarten sollten, auf den Aufstieg Somas in den Himmel hingewiesen.

Mit dem *sām nāsate jāmībhiḥ* muß aber auch das *rāksate śīraḥ* in gedanklichem Zusammenhang stehen. Mir scheint, daß *śīraḥ* hier in dem übertragenen Sinne gebraucht ist, in dem sonst bisweilen, auch gerade von Soma, *mūrdhān* gebraucht wird²⁾.

So lautet der Schlußvers des an Soma gerichteten Liedabschnitts I, 43, 9: *yās te prajā amṛtasya pārasmin dhāmanṁ rāsya | mūrdhā nābhā soma vena ābhṛṣantīḥ soma vedaḥ*. Geldner übersetzt: „Deine Kinder der Unsterblichkeit an dem höchsten Ursprungsort des (Welt)gesetzes, nach denen sollst du, Soma, als ihr Haupt an dem Nabel (der Welt) ausschauen und wissen, daß sie bereit sind, o Soma.“ Die Kinder der Unsterblichkeit sollen die Götter, der Nabel der Welt der Opferplatz sein. Allein wenn die Götter auch

¹⁾ Auch kann *té jānata svām okyām* nicht heißen: „they know their own belongings“, d. h. „they know that they belong to Soma“. Oldenberg weist auch darauf hin, daß die Zusätze (Wasser und Milch) weiblich sind.

²⁾ Vgl. auch *śīro rājñām bhavati*, „er wird der oberste der Könige“, ŚBr. 13, 3, 10.

bisweilen Söhne der Unsterblichkeit genannt werden¹⁾, so läßt sich *prajā amṛtasya* doch nicht in diesem Sinne mit *te* verbinden. Das *te* kann nicht von *amṛtasya* getrennt werden; es kann nur von „Abkömmlingen von dir, dem Unsterblichen“ oder „dem Unsterblichkeitstranke“ die Rede sein, und dieser Ausdruck kann sich, wie mir scheint, nicht auf die Götter beziehen. Damit fällt auch die Möglichkeit, *mūrdhā* als das Haupt der Götter zu fassen. Die Bezeichnung würde auch für Soma nicht passen; Soma ist wohl wegen seines Aufenthaltes im Himmel das Haupt des Himmels²⁾, wird aber, soweit ich sehe, niemals *devdnam mūrdhā* genannt. Daß der Ausdruck *pārasmin dhāmann ṛtasya* anders zu verstehen ist, hoffe ich später zeigen zu können; jedenfalls ist aber die höchste Stätte des Rta ein Ort im Himmel. Für gänzlich unwahrscheinlich halte ich es weiter, daß *nābhi* ohne nähere Bezeichnung den Nabel der Welt und weiter den Opferplatz bedeuten könnte. Mir scheint, daß *mūrdhā nābhā* nur „der Oberste in der Verwandtschaft“ bedeuten kann³⁾, und daß Soma, wenn er so genannt wird, nur der himmlische Soma, und seine Abkömmlinge nur die irdischen, in den Himmel gesandten Somas sein können. Ich übersetze die Strophe also: „Was deine, des Unsterblichkeitstrankes, Kinder sind an der höchsten Stelle des Rta, nach denen mögest du, Soma, das Haupt in der Verwandtschaft, ausschauen, mögest du wissen, daß sie zur Stelle sind.“ Der Ausdruck *prajāḥ* scheint mir gerade mit Rücksicht auf den *mūrdhā nābhā* für die irdischen Somas gewählt zu sein.

Ist nun *śīras* in 9, 68, 4 dasselbe wie *mūrdhā* in 1, 43, 9 — man beachte, daß es neben *jāmibhiḥ* steht wie *mūrdhā* neben *prajāḥ* —, so sieht man doch nicht ein, inwiefern der Somasaft, der sich mit seinen Verwandten im Himmel vereinigt, dadurch den Himmels-soma schützen sollte. Ich betrachte daher in dem Satze *rāksate śīraḥ* das *śīraḥ* als Subjekt: „Wenn er sich mit seinen Verwandten vereinigt, gewährt das Oberhaupt ihm Schutz“ scheint mir einen guten und geschlossenen Sinn zu ergeben.

Die Bestätigung meiner Deutung sehe ich in der bereits oben S. 230 in Text und Übersetzung angeführten Strophe 8, 72, 15. Pischel, Ved. Stud. II 58, wollte *bāpsataḥ* als Verbum finitum

¹⁾ *sūnāvah . . . amṛtasya* 6, 52, 9; *amṛtasya putrāḥ* 10, 13, 1.

²⁾ *divo mūrdhā* 9, 27, 3; *divo mūrdhānah* 9, 69, 8.

³⁾ *mūrdhā nābhā* ist derselbe, der in 9, 79, 4 *divi te nābhā paramo yā ādadé* genannt wird.

nehmen: „Wenn ihn (die Preßsteine) im Maule zermalmt haben, machen sie ihn zum Tragepfeiler am Himmel“; es würde also weder das Subjekt, die Preßsteine, noch das Objekt, der Soma, genannt sein, was ich für unmöglich halte. Alle andern Erklärer sehen denn auch in *bápsatah* den Genitiv des Partizips, wie er in *ápa srákr̥ṣu bápsatah* in 7, 55, 2 vorliegt. Bloomfield, JAOS XXXI 56f., bezieht *bápsatah* auf den Soma und nimmt die Zutaten als Subjekt des Satzes an: „in the maw of consuming (soma) they (the ingredients of the soma mixture) create support in heaven.“ Allein abgesehen davon, daß von den Zutaten gar nicht die Rede sein kann — sie beruhen auf der unrichtigen Erklärung der vorhergehenden Strophe —, wie sollten denn gerade diese Zutaten, nicht Soma selbst, einen Halt im Himmel schaffen? Aber auch Oldenbergs Auffassung, der sich Geldner anschließt, vermag ich nicht zu teilen; ich begreife nicht, was es heißen soll, daß die Somas im Gebiß des kauenden oder schnappenden Preßsteins, also während sie ausgepreßt werden, am Himmel einen Halt oder die Stütze schaffen, in der Geldner die am Schluß der Strophe genannte Sonne sieht. Wenn nun in V. 14 von der Vereinigung der irdischen mit den himmlischen Somas gesprochen und im Anschluß daran gesagt wird, daß die Somas sich einen Halt im Himmel machen (*kṛṇvaté*), so kann das doch nur bedeuten, daß sie in den Himmel eingehen und dort festen Fuß fassen, und wenn sie das in den Fängen des *bápsat* tun, so kann der *bápsat*, der Fressende — da es sich um das Aufnehmen einer Flüssigkeit handelt, können wir auch sagen, der Einschlürfende¹⁾ — doch nur entweder der himmlische Soma oder allenfalls der Himmel selbst sein. Damit lassen sich auch die folgenden Worte gut vereinigen²⁾. Die Somas schaffen

¹⁾ S. oben S. 230 Anm. 1.

²⁾ Der Páda ist sehr verschieden gedeutet. Pischel nimmt ihn als selbständigen Satz: „Verehrung sei Indra, Agni, Svah“; ebenso Bloomfield: „To Indra, Agni obeisance, light.“ Aber eine solche *namah*-Formel ist am Schluß der Strophe, die nur von dem Soma handelt, gänzlich unmotiviert. Auch das *sváh* bereitet Schwierigkeiten. Es kann kaum im Sinne des Lokativs stehen, und in Bloomfields Übersetzung bleibt es völlig dunkel. Oldenberg und Geldner gliedern den Páda dem Satzgefüge der Strophe ein; O. „die Somas schaffen Verehrung für Indra und Agni und schaffen die Sonne“; G. „sie machen eine Stütze am Himmel, die Sonne: eine Huldigung für Indra und Agni“. Ich kann auch diese Übersetzungen nicht als richtig ansehen, denn der Gegenstand der Verehrung steht bei *namah* sonst im Dativ, und die Bedeutung der Medialform *kṛṇvaté*, die sicherlich nicht umsonst gebraucht ist, kommt nicht zum Ausdruck. In Geldners Übersetzung verstehe ich überdies nicht, warum die Erschaffung der Sonne eine Huldigung für Indra und Agni sein sollte.

sich dadurch, daß sie im Himmel Fuß fassen, bei Indra und Agni Verehrung, was meines Erachtens besagt, daß sie von Indra, der den Soma im Himmel genießt (10, 116, 3), und Agni, dem Bewohner der himmlischen Wasser, mit Ehren aufgenommen werden, und sie schaffen sich die Sonne. Auf diese Erschaffung der Sonne durch die Somas im Himmel werden wir später genauer eingehen.

[Die¹⁾ gleiche Auffassung vom Eingehen der irdischen Somas in die himmlischen wie in 8, 72, 15 liegt vor in 9, 73, 1: *srákve drapsásya dhámataḥ sām asvarann rtásya yónā sām aranta nábhayaḥ | trīm sá mūrdhnó ásuras̐ cakra ārabhe satyásya návaḥ sukṛtam apī-
param*. Geldner übersetzt: „Im Gebiß (der Steine) brausten zusammen (die Töne) des blasenden Tropfens; an der Wiege der (Opfer)ordnung haben die Geschlechter einen Bund geschlossen. Drei Häupter nahm der Asura an, um ihn zu fassen. Die Schiffe der Wahrheit haben den Frommen hinübersetzt.“ Geldner nimmt also an, daß der Dichter in ein und demselben Satze sowohl den als nähere Bestimmung des *srákve* zu erwartenden davon abhängigen Genitiv („der Preßsteine“) als auch das den abhängigen Genitiv *drapsásya dhámataḥ* regierende Satzsubjekt („die Töne“) dem Hörer zu ergänzen überlassen habe. Demgegenüber ist es doch das Natürliche, den hinter *srákve* stehenden Genitiv mit diesem zu verbinden und das Subjekt des Satzes in dem *nábhayaḥ* des zweiten Pāda zu sehen. Daß *rtásya yóni* nicht „die Wiege der Opferordnung“ bedeuten kann, wird später eingehend gezeigt werden; hier] muß ich mich mit dem Hinweis begnügen, daß sich *rtásya yónā* mit dem *pārasmin dhāmann rtásya* in 1, 43, 9 deckt. Die *nábhayaḥ* können daher auch nicht die Götter und Menschen sein, wie Geldner annimmt. Es sind die irdischen und die himmlischen Somas, die sich im Himmel an der Stätte des Rta vereinigen; der Äußerung liegt derselbe Gedanke zugrunde, der in 9, 68, 4 (*sām jāmbhīr násate*) und 8, 72, 14 (*sām . . . mithó nasanta jāmbhīḥ*) zum Ausdruck gebracht ist. Wenn es weiter von diesen irdischen und himmlischen Somas heißt, daß sie *srákve drapsásya dhámataḥ* zusammenbrausten, so kann das doch gewiß keinen anderen Sinn haben als wenn in 8, 72, 15 gesagt wird, daß sich die irdischen Somas bei ihrer Vereinigung mit ihren Verwandten, den himmlischen Somas, *upa*

¹⁾ [Es fehlt Bl. 67 des MS. Das in [] Stehende wurde in Ermangelung authentischen Materials vom Herausgeber ergänzt. Daß auf dem einen fehlenden Blatt vor 9, 73, 1 noch eine andere Stelle behandelt war, ist nicht anzunehmen.]

śrákveṣu bāpsataḥ einen festen Halt im Himmel machen. Es ist also der *drapsá*, der himmlische Soma, der die hinaufgesandten irdischen Somas einschlürft. Wenn er in 9, 73, 1 als *dhāmat* bezeichnet wird, so mag damit das beim Einschlürfen entstehende Schnaufen gemeint sein; in 10, 94, 6 werden die Preßsteine *śrasānto jagra-sāndh* genannt. Vielleicht dürfen wir *dhām* hier etwas freier durch „Blasen aufwerfen“, „brodeln“ wiedergeben. Ich übersetze die erste Hälfte der Strophe also: „Im Maule des brodelnden (himmlischen) Soma brausten sie zusammen; an der Stätte des Rta vereinigten sich die Verwandten (die irdischen und himmlischen Somas).“

Damit wird, wie ich meine, auch das Dunkel gelichtet, das nach Geldner über der zweiten Hälfte der Strophe liegt. Wie alles im Himmel, ist auch der Himmelsstrom dreigeteilt; der himmlische Soma ist also in drei Strömen. Von dem Asura, unter dem offenbar der oft Asura genannte Himmel zu verstehen ist¹⁾, wird daher gesagt, daß er sich drei Köpfe gemacht habe, um den hinaufgesandten Soma zu erfassen. Und daß der Dichter in der Tat in der ganzen Strophe das Eingehen des gepreßten Soma in den Himmelsstrom im Auge hat, geht klar aus dem letzten Pāda hervor: „Die Schiffe der Wahrheit haben den Gutwirkenden hinübergefahren.“ *sukṣt* ist Beiwort der Götter wie der Menschen und geht hier natürlich auf den Soma, der durch die Kraft der wahren Lieder der Sänger in den Himmel befördert wird²⁾.

Es erscheint mir unter diesen Umständen zum mindesten erwägenswert, ob nicht auch *aptūr*, wo es als Beiwort Somas erscheint, auf das Durcheilen der himmlischen Wasser geht. Nach Geldner wird Soma *aptūr* genannt, sofern er in dem beigegossenen Wasser nicht untersinkt, sondern immer wieder obenauf kommt oder durchdringt³⁾. Nun heißt es 9, 108, 7: „Preßt aus, gießt herum den Soma⁴⁾),

¹⁾ Sicherlich nicht der im Wasser schwimmende Soma, wie Geldner vermutet. Man könnte höchstens an den himmlischen Soma denken, der in 9, 74, 7 *āsura* genannt wird. In 9, 99, 1 wird das Beiwort auch auf den irdischen Soma übertragen, und von der Asurawürde Soma-Rudras wird in 6, 74, 1 gesprochen (*sómarudrā dhārāyethām asuryām*). Die Beziehung auf den Himmel paßt aber, wie wir sehen werden, auch zu dem Folgenden besser.

²⁾ Daß das der Sinn der Worte ist, ist, wie wir später sehen werden, über jeden Zweifel erhaben. Die alberne Erklärung Sāyaṇas hätte Geldner nicht anzuführen brauchen.

³⁾ Siehe die Erklärung zu 9, 68, 8. Geldner beruft sich auf *tārat samudrām* 9, 107, 15, das ich ganz anders verstehe. [Auf dem Wege zum Richtigen ist Neißer, „Zum Wörterbuch des Rgveda“ 1 S. 58.]

⁴⁾ Das *stóman* des Textes ist vielleicht aus *sóman* verderbt; jedenfalls beziehen sich die Beiwörter auf Soma.

den wie ein Roß die Wasser Durcheilenden, den Raum Durcheilenden, den in der Holz(kufe) Lärmenden, im (Preß)wasser Schwimmenden¹⁾." *rajastúram* geht, wie oben bemerkt, auf die Durchquerung des Luftraums beim Aufstieg in den Himmel; sollte nicht auch *aptúram* sich auf die Durchquerung der himmlischen Wasser beziehen? Selbst Sāyana denkt an die Himmelswasser; er erklärt *aptúram* als *antarikṣasthitānām udakānām prerakam*. Den beiden Beiwörtern, die sich auf den Aufstieg Somas beziehen, sind zwei andere gegenübergestellt, die auf sein Verhalten an der Stätte der Pressung gehen, *vanakraṣām udaprútam*.

Die beiden ersten Strophen des Tṛca 9, 63, 19—21 handeln von der Seihung des Soma für Indra; daran schließt sich die Strophe (V. 21): „Dem Stier, dem Soma, der infolge der Gebete die Wasser durchdringt im Strom des Rta, haben die Begeisterten mit Lied zugesungen²⁾." Warum sollte sich nicht auch hier *aptúr* auf das Eingehen in die himmlischen Wasser beziehen³⁾?

In 9, 63, 5 werden die Somas, die auf ihrem Wege zu Indra „den ihnen eigenen Raum“ entlang strömen⁴⁾, *aptúraḥ* genannt: „Den Indra wachsen machend, die Wasser durchdringend, alles arisch machend, die Feindseligen abwehrend⁵⁾." Auch hier läßt der Zusammenhang, in dem *aptúraḥ* auftritt, doch eher an die himmlischen Wasser denken als an die Preßwasser, die die Somas durchlaufen.

Wahrscheinlich wird *aptúr* dann der gleiche Sinn doch auch in 9, 61, 13 zukommen: „Zu dem Geborenen, die Wasser Durchdringenden, dem Durchbrecher, dem mit Kühen Geschmückten sind die Götter wohl hinzugekommen⁶⁾." Daß vermutlich die Herbeikunft der Götter zu dem in den Himmel gesandten Soma gemeint ist, habe ich schon oben S. . . .⁷⁾ bemerkt. Auf den Soma in der Himmelsflut weist nicht nur das Beiwort *bhaṅgám*, das, wie man es auch auffassen mag⁸⁾, für den Soma während der Pressung nicht

¹⁾ *ā sotā pári śiñcatāśvaṃ ná stóman aptúraṃ rajastúram | vanakraṣām udaprútam.*

²⁾ *vṛṣaṇam dhībhir aptúraṃ sómam rtásya dhārayā | matī viprāḥ sām asvaran.*

³⁾ Geldner: „Dem Bullen, der unter Gebeten das Wasser überwindet, dem Soma, der in ordnungsmäßigem Strome (abrinnt).“ Daß *rtásya dhārayā* von den Liedern zu verstehen ist, hoffe ich später zeigen zu können; von dem Abrinnen des Saftes kann nicht die Rede sein.

⁴⁾ V. 6, s. oben S. 213.

⁵⁾ *indraṃ vārdhanto aptúraḥ kṛvānto víśvam áryam | apagīmānto árāvṇaḥ.*

⁶⁾ *úpo śú jātām aptúraṃ góbhīr bhaṅgám páriṣkṛtam | indraṃ devā ayāsīṣuḥ.*

⁷⁾ [Die Stelle ist verloren.]

⁸⁾ Geldner: „Widerstandsbrecher“. Graßmann Wtb. wollte es von dem

paßt, sondern vielleicht, wie wir später sehen werden, auch *jātām*. Zu beachten ist auch, daß am Schluß des Tṛca 9, 61. 13—15 Indra aufgefordert wird „mache das preiswürdige Meer wachsen“¹⁾, Worte, die nur an den Soma in den Himmelswassern gerichtet sein können.

Vor allem erscheint die Beziehung der Wasser auf die himmlischen Fluten gerechtfertigt, wenn sie durch Beiwörter qualifiziert sind, die für die Vasatīvaris und die Ekadhanās eigentlich keinen rechten Sinn haben. In 9, 70, 2 werden die Wasser, in die Soma sich kleidet, *téjīṣṭhāḥ* genannt: „In dem Wunsche, das schöne Unsterbliche zu erlangen, hat er beide, Himmel und Erde, für sich voneinander gelöst. In die glühendsten Wasser hüllt er sich bereitwillig, wenn sie infolge des Ruhmes des Gottes (seinen) Sitz kennen“²⁾.“ Der Gedanke der ersten Hälfte der Strophe ist offenbar, daß Soma Himmel und Erde auseinanderstemmte, um sich eine himmlische Stätte zu bereiten, den schönen Strom des Unsterblichkeitstrankes im Himmel zu schaffen. Wenn man in der zweiten Hälfte der Strophe die Wasser auf die Preßwasser oder Zusatzwasser bezieht, so scheint mir jeder Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu fehlen. Und warum sollten die bei der Pressung verwendeten Wasser die glühendsten³⁾ genannt sein? Mir scheint das deutlich auf die himmlischen Wasser zu weisen, die *svārvatīḥ*, „die Sonne enthaltend“, sind. In dem letzten Pāda nimmt Sāyaṇa meines Erachtens richtig die Priester als Subjekt. Soma hüllt sich in die himmlischen Wasser, wenn die Priester den Sitz, den er sich im Himmel bereitet hat, kennen und ihn daher richtig an diesen Sitz befördern.

Die Wasser, in die Soma sich eintaucht, werden bisweilen die großen Wasser (*mahīr āpah*) genannt, ein Ausdruck, der sonst⁴⁾ für die von Vṛtra eingeschlossenen und von Indra befreiten Wasser, in 10, 64, 8 für die kosmischen Wasser im allgemeinen verwendet

(durch die Presse und Seihe) zu den Göttern hindurchdringenden Soma verstehen.

¹⁾ *vārdhā samudrām ukthyām*.

²⁾ *sā bhīkṣamāno amṛtasya cāruṇa ubhé dyāvū kāvyena vī śasrathe | téjīṣṭhā apō mamhānā pāri vyata yāti devāsya śrāvasā sādo vidūḥ*.

³⁾ Geldner: „die scharf wirkenden Wasser“, aber *téjīṣṭha* wird überall von Dingen, die glühen, gebraucht: *téjīṣṭhayā tapanī* 2, 23, 14; *téjīṣṭhā yāsya* (von Agni) 6, 12, 3; *téjīṣṭhaiḥ* . . . *bhānūbhiḥ* 10, 3, 5; *téjīṣṭhābhir arānūbhiḥ* 1, 127, 4; 1, 129, 5, und so wohl auch *téjīṣṭhayā vartanī* 1, 53, 8. Ich wüßte übrigens auch nicht, warum die Preß- oder Zusatzwasser scharf wirkend sein sollten.

⁴⁾ 6, 57, 4; 8, 3, 10; 8, 6, 16; 8, 12, 3; 9, 61, 22; 10, 104, 9.

wird; 9, 7, 2¹⁾): „Vorwärts (geht) im Strom der erste des Süßtranks²⁾; er taucht in die großen Wasser ein, die Spende, der zu Verehrende unter den Spenden.“ Ich halte es für sehr wohl möglich, daß hier an das Eingehen der ersten Somaspense in die himmlischen Wasser zu denken ist, und daß darauf auch schon in der ersten Strophe hingewiesen wird: „Entsandt wurden die Säfte auf dem Weg des Rta³⁾ nach der Bestimmung, die herrlichen, die seine (des Soma) Wegstrecke kennen⁴⁾.“ Mir fällt es jedenfalls schwer, in *yójanam* mit Geldner die Wegstrecke durch die Seihe in die Gefäße zu sehen; in 9, 102, 3 hat *asya yójanā* eine ganz andere Bedeutung.

Nicht völlig klar ist der dritte Pāda in 9, 99, 7: *sá mṛjyate sukár-mabhir devó devébhyaḥ sutāḥ | vidé yád āsu samdadīr mahīr apó ví gāhate*. Geldner übersetzt: „Der Gott wird von den Werktüchtigen geputzt, für die Götter ausgepreßt. Da er sich bewußt ist, daß er zu ihnen gehört, taucht er in die großen Gewässer ein.“ Ist Geldners Auffassung des dritten Pādas richtig, so läßt sich der Satz ungezwungen von dem Eingehen Somas in die himmlischen Wasser verstehen. *samdadīḥ* ist aber doch vielleicht nur „sich vereinigend⁵⁾“, und *vidé* gehört eher zu *vid* „finden“ als zu *vid* „wissen“, so daß wir übersetzen müssen: „Wenn er sich in diesen, sich (mit ihnen) vereinigend, findet, taucht er in die großen Wasser ein.“ Das ist natürlich sinnlos, wenn man sowohl *āsu* als auch *mahīr apāḥ* auf die Wasser bei der Somapressung beziehen will; ich möchte aber glauben, daß *āsu* hier ähnlich wie in 9, 86, 43 von den irdischen Wassern im Gegensatz zu den großen himmlischen Wassern zu

¹⁾ *prá dhārā mādho agriyó mahīr apó ví gāhate | havīr haviṣsu vāndyaḥ*.

²⁾ Geldner: „Mit dem Strome der Süßigkeit (geht er) voran.“ Die Verbindung von *dhārā* und *mādhvaḥ* ist möglich, wie 9, 2, 9 zeigt: *mādhvaḥ pavasva dhārayā*. Allein *agriyá* ist nicht „vorwärts“, sondern „an der Spitze gehend“, „erster“, und der erste Pāda der folgenden Strophe *prá yujó vācō agriyāḥ* macht die Zusammengehörigkeit von *mādhvaḥ* und *agriyāḥ* wahrscheinlich. Mir scheint *mādhvo agriyāḥ* dasselbe zu bedeuten wie in 7, 92, 2 *prá yád vām mādho agriyām bharanti*. Das mask. *agriyāḥ* erklärt sich leicht durch die Beziehung auf *sōmah*; aus dem gleichen Grunde steht *vāndyaḥ* für *vāndyam* in *havīr haviṣsu vāndyaḥ*.

³⁾ Das ist, wie später gezeigt werden soll, soviel wie „vermittels des Liedes“.

⁴⁾ *āsygram indavaḥ pathā dhārmann ṛtāsyā suśrīyaḥ | vidānā asya yójanam*.

⁵⁾ Das Wort findet sich nur noch einmal in 2, 39, 7, wo die Ásvins genannt sind *hásteva śaktīm abhi samdadī naḥ*, nach Geldner „wie zwei Hände für uns eure Kraft vereinigend“, aber doch wohl besser „wie zwei Hände, die sich zur Hilfeleistung für uns vereinigen“; mit *śaktīm abhi* läßt sich *abhi śrávo dāvāne sácetāḥ* 1, 61, 10; *yathākṛtām abhi mitrām citāsaḥ* 7, 18, 10 usw. vergleichen.

verstehen ist. Der Sinn würde dann sein, daß Soma, wenn er in den irdischen Wassern gepreßt ist, in die himmlischen aufsteigt¹⁾.

Den „großen Wassern“ dürfen wir, wie ich glaube, auch das *māhy āṛṇaḥ* in 9, 86, 34 gleichsetzen: „Pavamāna, du durchläufst die große Flut, wie die strahlende Sonne die wollenen Seihen²⁾.“ Aussagen über die beiden Somas, den himmlischen und den irdischen, sind hier wie so oft nebeneinandergestellt, um auf ihre Gleichheit hinzuweisen. Der himmlische Soma durchläuft die große himmlische Flut, und zwar, wie wir sehen werden, in seiner Form als Sonne; der irdische Somasaft läuft über die Wollseihe, und um seine Identität mit dem himmlischen Soma zu betonen, ist noch der Vergleich mit der Sonne hinzugefügt³⁾.

Ich bin auch überzeugt, daß in 9, 102, 1 *śísur mahīnām* zu verbinden ist und Soma damit als das Kind der großen, d. i. der himmlischen Wasser, bezeichnet ist⁴⁾. In dem gleichen Sinne wird er *apām gārbhaḥ*, „der Sproß der Wasser“, genannt; 9, 97, 41: „Das ist das Große, das Soma, der Büffel, getan hat, daß er, der Sproß der Wasser, sich die Götter erwählte⁵⁾.“

6. Soma in „den Strömen“

An Stelle von *āpaḥ* erscheinen nun aber vielfach auch *sīndhuḥ*, *sīndhavaḥ*, *saptā sīndhavaḥ*, *nadyāḥ*, *pravatāḥ* als Bezeichnungen der Fluten, in denen Soma sich aufhält. Zum Teil sind damit sicherlich die himmlischen Flüsse gemeint.

In 9, 86, 43 wird der Himmelsfluß dem Preßwasser gegenübergestellt: „Sie salben sich, sie durchsalben sich, sie versalben sich, sie lecken die Weisheit⁶⁾, sie besalben sich mit dem Süßtrank. Den im Aushauch des Stromes (oder: der Sindhu) dahinfliegenden Stier, das Tier halten die mit Gold Reinigenden in diesen fest⁷⁾.“ Es mag

¹⁾ Es ist übrigens keineswegs unmöglich, daß das *apó vi gāhate* in den oben angeführten Stellen 9, 3, 6; 9, 86, 40 in dem gleichen Sinne zu verstehen ist wie das *mahīr apó vi gāhate*. Auf 9, 3, 6 folgen zwei Strophen, die unzweifelhaft von Somas Aufstieg in den Himmel handeln.

²⁾ *pavamāna māhy āṛṇo vi dhāvasi sūro nā citró avyayāni pávyayā*.

³⁾ Geldner will *māhy āṛṇaḥ* auf Soma beziehen: „als große Flut rinnt du farbenprächtig wie die Sonne.“

⁴⁾ Geldner verbindet *krāṇḍā*, das bisher noch keine befriedigende Deutung erfahren hat, mit *mahīnām*.

⁵⁾ *mahāt tát sómo mahiśás cakārāpām yád gārbhó ’vr̥ṇīta devān*.

⁶⁾ *krātu* ist der Soma selbst wie in 9, 107, 3; 1, 91, 5; 8, 78, 7.

⁷⁾ *añjate vy añjate sām añjate krátum rihanti mádhunābhy añjate | sindhor ucchvāsé patāyantam ukṣāṇaṇi hiraṇyapāvāḥ paśúm āsu gṛbhñate*.

dahingestellt sein, wer die sich Salbenden sind; Geldner sieht in ihnen die somatrinkenden Sänger wie Sāyana die *ṛtvījaḥ*. Ich möchte trotz des *krātuṃ rihanti* lieber an die Wasser denken, und zwar an die Vasatīvaris. Sicherlich bezieht sich *āsu* auf diese; der Sāmaveda (1, 564; 2, 964) liest *apsi* anstatt *āsu*. Diese Wasser aber bilden hier deutlich den Gegensatz zu *sīndhu*. Der Gedanke, den der Dichter ausdrücken will, kann doch nur sein, daß die *hiranyapāvāḥ*, worunter nur die Somapresser verstanden werden können, den Soma, der in der Sindhu dahinfliegt, in diesen irdischen Wassern fassen. Dann kann aber *sīndhu* nur der Himmelsstrom sein. [Unter¹⁾ dem *ucchvāsā*, dem Aushauch, des Stromes ist die Quelle, der Ausfluß des Himmelsstromes aus dem im höchsten Raum des Himmels befindlichen Meer, das wir weiter unten als die eigentliche Heimat des Soma kennenlernen werden, zu verstehen.]

In Verbindung mit Soma erscheinen die Ströme in

9, 31, 3: „Dir sind die Winde freundlich, für dich strömen die Ströme, o Soma; sie mehren deine Größe²⁾“;

9, 62, 27: „Dir haben sich diese Welten, du Weiser, für (deine) Herrlichkeit, Soma, hingestellt; für dich strömen die Ströme³⁾“.

Die Zusammenstellung mit den Winden, den Welten beweist, daß die *sīndhavaḥ* nicht die bei der Somapressung verwendeten Wasser sein können⁴⁾. Immerhin wäre es möglich, daß hier, wo Soma als der Herr der Welt gefeiert wird, mit den *sīndhavaḥ* die großen auf der Erde fließenden Ströme gemeint wären. Ganz ähnlich heißt es nun aber 9, 66, 6: „Deinem Geheiß nach, Soma, fließen diese sieben

¹⁾ [Blatt 79 des MS. ist verloren. Auf einem Blatt der Mat. ist (durchstrichen) eine ältere, noch nicht auf Geldners Übersetzung Bezug nehmende, aber in der Auffassung übereinstimmende Interpretation von 9, 86, 43 erhalten, die nach „der Himmelsstrom sein“ noch den Satzanfang „Unter dem *ucchvāsā*, dem Aushauch, des Stromes ist“ enthält; was gemeint ist, ergibt sich aus der ebenfalls in den Mat. erhaltenen, unten S. 274 mitgeteilten Interpretation von 9, 22, 4–6. Auf dem verlorenen Blatt hat wahrscheinlich nur (vielleicht in wenigen Zeilen) der Schluß der Besprechung von 9, 86, 43 gestanden; eine Prüfung aller *sīndhu*-Belege des 9. Buches und ihrer anderweitigen Behandlung macht es äußerst unwahrscheinlich, daß auf Bl. 79 noch einer oder mehrere davon herangezogen waren.]

²⁾ *tūbhyam vātā abhipriyas tūbhyam arṣanti sīndhavaḥ | sōma vārdhanti te mātāḥ.*

³⁾ *tūbhyemā bhūvanā kave mahimné soma tasthīre | tūbhyam arṣanti sīndhavaḥ.*

⁴⁾ Sāyana bemerkt allerdings zu 9, 31, 3: *abhiśūyamānasya tavāpyāyanā-yāvam kurvantīty arthāḥ.*

Ströme, für dich laufen die Milchkühe¹⁾.“ Da in der vorhergehenden Strophe des *Ṭṛca* (V. 5) von der himmlischen Seihe des Soma gesprochen wird, so ist es nahezu sicher, daß hier an die sieben Himmelsströme zu denken ist²⁾. Von einer Anspielung auf das zugegossene Wasser und die Milch, die Geldner annimmt, vermag ich nichts zu erkennen. In *dhenávaḥ* mag man einen Ausdruck für Milch sehen; jedenfalls ist dann [aber³⁾] die Milch gemeint, die die sieben Ströme für Soma ergießen. Der Parallelismus der Sätze *imé saptá sindhavaḥ sisrate — dhāvanti dhenávaḥ* scheint mir dafür zu sprechen, daß *dhenávaḥ* direkt die *sindhavaḥ* bezeichnet wie in 1, 125, 4: „Erquickend strömen die Ströme, die Milchkühe dem. der geopfert hat und opfern wird⁴⁾.“

Ich glaube, daß auch 9, 92, 4 hierherzustellen ist: „An deinem geheimen (Orte), dich läuternder Soma, sind alle diese Götter, die dreimal elf. Zehn (reinigen dich) nach eigenem Gefallen auf dem Rücken der Schafwolle; es reinigen dich die sieben jungen Flüsse⁵⁾.“ Das, worauf es dem Dichter ankommt, sind offenbar die Zahlen, und so stellt er die Reinigung des irdischen Soma durch die zehn Finger unmittelbar neben die Reinigung des himmlischen Soma durch die sieben Himmelsströme⁶⁾. Die Beziehung auf diese wird auch durch die erste Hälfte der Strophe erleichtert, die sicher auf den himmlischen Soma geht. Nach Geldner wäre der Sinn] des Satzes: alle Götter sind in deinem Geheimnis, d. h. sind ein Geheimnis, das nur Soma offenbaren kann; „oder“, fügt er hinzu, „zu *nīṇyē* ist *nāmani* zu ergänzen: „in diesem Geheimnamen, in dem Namen *amṛta* „Unsterblichkeitstrank“. Ich bezweifle, daß die Worte das besagen können, und glaube, daß Graßmann Wtb.

¹⁾ *tāvemé saptá sindhavaḥ praśiṣam soma sisrate | tūbhyam dhāvanti dhenávaḥ.*

²⁾ Sāyaṇa erklärt allerdings: *gaṅgādyā nadyaḥ.*

³⁾ [Bl. 81 des MS. ist verloren; der Schluß der Besprechung von 9, 66, 6 ist aber erhalten auf dem ursprünglichen Bl. 81, wo er gestrichen wurde, als dieses Blatt infolge Zwischenschaltung anderen Stoffes Bl. 87 wurde. Eine vollständige, aber noch nicht auf Geldners Übersetzung Bezug nehmende Interpretation von 9, 92, 4 ist auf einer durchstrichenen Rückseite erhalten und für die 2. Hälfte der (in [] eingeschlossenen) Füllung der Lücke benutzt.]

⁴⁾ *ūpa kṣaranti sindhavo mayobhūva ījānām ca yakṣyamāṇam ca dhenávaḥ.*

⁵⁾ *tāva tyé soma pavamāna nīṇyē viśve devās trāya ekādaśasah | dāsu svadhābhīr ādhi sāno āvye mṛjānti vā nadyaḥ saptā yakhvīḥ.*

⁶⁾ Wer mit Sāyaṇa die sieben Flüsse auf irdische Flüsse beziehen will, die mittels der Vasativaris und Ekadhanās den irdischen Soma reinigen, wird doch zugeben müssen, daß die irdischen Wasser als *nadyaḥ saptā yakhvīḥ* nur bezeichnet werden, weil sie die Vertreter der himmlischen Ströme sind.

nīṇyā hier richtiger als „geheimer, verborgener Ort“ erklärt hat; Somas geheimer Ort ist seine himmlische Stätte, an der sich alle Götter versammeln. Der Gedanke ist einfach, paßt aber gerade deshalb, wie mir scheint, besser zu dem höchst einfachen Gedanken der zweiten Strophenhälfte.

Sicherlich ist doch auch an die himmlischen Ströme zu denken, wenn Soma *sīndhumātā* genannt wird; 9, 61, 7: „Er, dessen Mütter die Ströme sind¹⁾, ist es, den die zehn Finger putzen; er wurde zu den Ādityas gerechnet²⁾.“ Durch das Beiwort wird der Soma auf der Opferstätte wieder, wie so oft, als mit dem himmlischen Soma identisch hingestellt; *sīndhumātā* ist Soma in demselben Sinne wie *śīsur mahīnām* in 9, 102, 1³⁾. Und wenn in 10, 30, 8 die Ströme gebeten werden, für Indra die süße Welle zu entsenden, die ihr Sproß ist, der Brunnen des Süßtranks⁴⁾, so sind diese Worte allerdings an die beim Opfer verwendeten Wasser gerichtet, aber diese werden in dem ganzen Liede als die Repräsentanten der kosmischen Wasser, als die Erzeugerinnen und Herrinnen der Welt⁵⁾ gefeiert.

Auch die „Mütter“ in 9, 70, 4. 5⁶⁾ sind daher die himmlischen Ströme: „Wenn er von den zehn schön wirkenden (Fingern) geputzt wird, (geht er) vorwärts, um unter den mittleren Müttern als Richtschnur zu dienen⁷⁾. Die Satzungen des schönen Unsterblichen hütend, beschaut der Männerschauende beide Stämme. Wenn er geputzt wird, um die indrische (Kraft) zu laben, freut er sich,

¹⁾ Geldner übersetzt: „dessen Mutter die Sindhu ist“, aber 9, 86, 6; 9, 102, 2 lassen eher an die sieben Ströme denken.

²⁾ *etām u tyāṃ dāsa kṣtpo mṛjānti sīndhumātaram | sām ādityēbhīr akhyata.*

³⁾ S. oben S. 239.

⁴⁾ *prāsmāi hīnota mādhumantam ūrmīm gārbho yó vaḥ sindhavo mādхва ūtsaḥ.*

⁵⁾ *jānīrīr bhūvanasya pātnīḥ* V. 10.

⁶⁾ *sā mṛjyāmāno dasābhīḥ sukārmabhīḥ prā madhyamāsu mātṛṣu pramé sādā | vratāni pānā amṛtasya cāruṇa ubhé nṛcāksā ānu paśyate viśau || sā marmṛjānā indriyāya dhāyasa óbhe antā ródasi harṣate hitāḥ.*

⁷⁾ So faßt Geldner *pramé* im Anschluß an die spätere Bedeutung von *pranāṇa*. Der Sinn ist dann etwa „um unter den himmlischen Flüssen zu herrschen“. Ähnlich heißt es 9, 86, 36, daß die himmlischen Flüsse zu ihm gehen *viśvasya bhūvanasya rājase*, „damit er über die ganze Welt herrsche“, 9, 102, 4, daß die sieben Mütter ihn unterweisen *śriyē*, „zur Herrlichkeit“. Später wird *pramā* auch im Sinne von „schaffen“ gebraucht; Mbh. 7, 201, 67 *jalam diśam kham kṣitīm candrasūryau tathā vāyavagnī pramimānam jagac ga*, und danach wird im PW. die Bedeutung „zurechtmachen“ für *pramé* vermutet. Man könnte daran denken, daß *pramé* soviel sei wie „um gebildet zu werden“, und daß hier von der Neubildung Somas die Rede sei, wie wir sie oben S. 224f. kennen gelernt haben; aber Geldners Auffassung verdient entschieden den Vorzug.

zwischen beide Welten entsandt¹⁾.“ Geldner bezieht alles auf die Vorgänge bei der Pressung. Die beiden Welten sollen die Soma-
presse sein, die mittleren Mütter die Regengüsse, unter denen man
sich den von der Seihe abtriefenden Soma vorstellte; was in diesem
Falle *pramé* in dem von Geldner selbst angenommenen Sinne be-
deuten soll, bleibt mir unklar.

Meines Erachtens kann der Ort zwischen Himmel und Erde, an
den Soma gesandt wird, doch nur der untere sichtbare Himmel sein.
Das ist der Ort, von wo Soma auf beide Stämme, auf die Götter
im unsichtbaren Himmel und auf die Menschen auf der Erde²⁾,
schaut, und zwar, wie wir sehen werden, in seiner Erscheinungs-
form als Sonne. Dort müssen sich auch die Mütter, die Ströme
befinden, die die „mittleren“, genannt werden, weil sie sich auf
der Scheide zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt
befinden. Es sind also die Himmelsflüsse³⁾, in die Soma hinauf-
gesandt wird und in denen er als Sonne dahinzieht.

Derselbe Gedanke liegt, ohne daß die Flüsse erwähnt werden,
9, 86, 13 zugrunde, wo wiederum zuerst von dem Soma auf der
Seihe, dann von dem durch das Lied in den Himmel gesandten die
Rede ist: „Dieser, nachdem er sich bedacht, wie ein Vogel entsandt,
ist auf der Schafwolle geströmt, sich läuternd mit der Welle. Nach
deinem Sinne, du Weiser, läutert sich zwischen den beiden Welt-
hälften der helle Soma durch das Lied für dich, Indra⁴⁾.“ Auch hier
sind meines Erachtens die *ródasī* im eigentlichen Sinne, nicht, wie
Geldner meint, als die Seihe zu verstehen.

Daß die Vorstellung von dem Aufstieg Somas in die Himmels-
ströme in der Tat bestand, scheint mir 9, 54, 2 zu beweisen, wo
die Ausdrücke ganz klar sind: „Dieser ist ein Anblick wie die Sonne.
Dieser läuft zu den Teichen⁵⁾, zu den sieben Flüssen, zum Himmel⁶⁾.“
Um die Worte auf die Vorgänge der Pressung zu beziehen, muß
Geldner annehmen, daß *dhāvati* hier im Sinne des Kausativs stehe:
„Dieser läßt Seen, sieben Ströme zum Himmel fließen.“ Mit den
Seen sollen die vollen Somagefäße gemeint sein; die sieben Ströme

¹⁾ Oder „versetzt“.

²⁾ Ebenso *januṣī ubhé* in der vorhergehenden Strophe (9, 70, 3).

³⁾ Hier erklärt sogar Sāyana *madhyamāsu* richtig durch *antarikṣasthītāsu*,
wobei zu beachten ist, daß er unter *antarikṣa*, wie unendlich oft, den sicht-
baren Himmel versteht.

⁴⁾ *ayám matāvāñ chakunó yáthā hitó 'vye sasūra pávamāna ūrmiṇā |
táva krátvā ródasī antarā kave śúcir dhiyá pavate sóma indra te.*

⁵⁾ Über die Teiche später mehr.

⁶⁾ *ayám sūrya ivopadṛg ayám sārāṃsi dhāvati | sapta pravāta ā divam.*

sollen wie die Seen nur ein Bild für den reichlich fließenden Soma sein, und *div* soll von der Seihe gebraucht sein. Ich glaube, daß wir die vedischen Lieder besser verstehen werden, wenn wir sie wörtlicher nehmen.

Somas Verhältnis zu den *sindhavah* wird auch anders aufgefaßt; die Ströme sind nicht nur seine Mütter, er ist auch ihr Herr oder Gatte. 9, 86, 33 heißt es: „Der König der Ströme läutert sich, der Herr des Himmels¹⁾“; 9, 15, 5: „Dieser schießt dahin, ein Roß, mit den goldglänzenden strahlenden Schossen, wenn er der Gatte (oder der Herr) der Ströme wird²⁾.“ In 9, 86, 33 weist schon das danebenstehende *pátir diváh* darauf hin, daß Soma der König der himmlischen Ströme ist. In 9, 15, 5 ist der letzte Pāda nicht anders aufzufassen als in 9, 86, 32: „Der Gatte geht zum Zusammentreffen mit seinen Frauen³⁾.“ Daß hier nicht an die Preßwasser und die Mischmilch zu denken ist, wie Geldner offenbar annimmt⁴⁾, geht schon daraus hervor, daß in der ersten Hälfte der Strophe gesagt wird, Soma hülle sich in die Strahlen der Sonne⁵⁾. Der Sache nach ist in 9, 15, 5 dasselbe gemeint wie in V. 1 desselben Liedes, wo es von Soma heißt, daß er mit schnellem Wagen über die Seihe geht, wenn er zum Zusammentreffen mit Indra geht⁶⁾; es wird auf seinen Aufstieg in die himmlischen Ströme, wo Indra ihn entgegennimmt, hingewiesen⁷⁾.

Die himmlischen Ströme sind aber auch gemeint, wo von den sieben Schwestern oder den sieben Göttinnen die Rede ist. Ganz deutlich tritt das in 8, 59, 4 hervor, wo die sieben Schwestern im Sitze des Rta⁸⁾ *saúmyāḥ*, „mit Soma in Verbindung stehend“, genannt werden. Der Zusatz *sádana ṛtasya*, der sich nur auf eine Stätte im Himmel beziehen kann, schließt jeden Gedanken an den irdischen Soma oder gar die Preßwasser oder die Zutaten des Soma⁹⁾ aus.

¹⁾ *rājā sindhūnām pavate pátir diváh.*

²⁾ *esā rukmibhīr ūyate vājī śubhrébhīr amśubhīḥ | pátir sindhūnām bhāvan.*

³⁾ *pátir jānīnām ūpa yāti niṣkrtām.*

⁴⁾ Geldner erklärt die *jānayah* als die Wasserströme und die Milchkühe.

⁵⁾ *sā sūryasya rasmībhiḥ pārī vyata.*

⁶⁾ *gacchan īndrasya niṣkrtām.*

⁷⁾ Geldner bemerkt, daß in V. 5a, b an das Sonnenroß zu denken sei, was ich schon an sich nicht für richtig halte. Wie aber dann gar die Ströme das Wasser sein sollen, mit dem der Soma gemischt wird, verstehe ich nicht.

⁸⁾ *saptā svāsārah sádana ṛtasya.*

⁹⁾ Auf diese bezieht Geldner die sieben Schwestern.

In 9, 9, 6 heißt es: „Der schnellfahrende Fahrer, der unsterbliche, beschaut die sieben, Krivi erfreute die Göttinnen¹⁾.“ Diese sieben sind doch sicherlich die Flüsse, von denen in V. 4 die Rede ist: „Dieser, durch sieben Gebete entsandt, machte die Flüsse stark, die truglosen, die das eine Auge haben groß werden lassen²⁾.“ Geldner vermutet, daß das eine Auge der im Wasser schwimmende Soma sei. Das ist schon richtig, aber die Flüsse sind nicht die zur Spülung und Mischung dienenden Wasser, sondern die himmlischen Ströme, in denen Soma in seiner Form als Sonne³⁾ dahingeht. In diese Flüsse ist Soma von der Opferstätte aufgestiegen; darum wird er in V. 6 der schnellfahrende Fahrer genannt, der die sieben erblickt und durch sein Erscheinen erfreut hat. Immer wieder wird in dem Liede auf diesen Aufstieg Somas hingewiesen. So wird V. 2 gesagt: „Weiter, weiter ströme zu dem preiswürdigen Wohnsitz, dem truglosen Volke (d.h. den Göttern) lieb, mit angenehmstem Genusse⁴⁾,“ und in der auf V. 4 folgenden Strophe heißt es (9, 9, 5): *tā abhī sántam ástrtaṃ mahé yúvānam ā dadhuh | índum indra táru vraté*. Geldner bezieht auch das auf die Spülwasser: „Diese haben den überlegenen, nie zu Fall gebrachten Jüngling zu großer (Kraft) gebracht, den Saft in deinem Dienste, Indra.“ Daß *mahé ā dadhāti* bedeuten könnte „er bringt zu großer Kraft“, halte ich für ausgeschlossen; derartige Ellipsen des Hauptwortes eines Satzes erklären sich wohl immer nur durch Mißverständnis des Textes. Schon Roth hat in *mahé* den Gegensatz zu *yúvānam* gesehen⁵⁾, wie er sicherlich in 1, 91, 7 vorliegt, und ich möchte daher übersetzen: „Diese haben den überlegenen, unüberwindlichen, den jungen dem großen hinzugefügt, den Saft, Indra, in deinem Dienste⁶⁾.“ Ist meine Auffassung von V. 4 richtig, so kann hier nur von den himmlischen Flüssen die Rede sein, die den jungen, den ohne Hindernisse zu finden von der Opferstätte aufgestiegenen und in sie eingegangenen Soma dem großen himmlischen Somastrom übergeben.

In diesen Gedankenkreis gehört auch 9, 86, 36. Nachdem in den beiden ersten Strophen des Tr̥ca (V. 34—35) von dem Soma gesprochen ist, der über die Seihe fließt und sich in die Krüge setzt,

¹⁾ *abhī váhnir ámartyaḥ sapta páśyati vāvahiḥ | krivir devir atarpayat.*

²⁾ *sá sapta dhítibhir hitó nadyò ajinvad adruhah | yā ékam ákṣi vāṛdhuh.*

³⁾ Auf diese wird auch in V. 3. 7. 8 Bezug genommen.

⁴⁾ *prá-pra kṣáyāya pányase jánāya jūṣto adruhe | vīty āṛṣa cāniṣṭhayā.*

⁵⁾ [Er setzt im PW für *māh* 9, 9, 5 die Bedeutung „alt, bejahrt“ an.]

⁶⁾ [Bleistiftnotiz: „*mahé*, zur Weite“?.]

wendet sich der Dichter nun zu Somas Aufstieg in die Himmelsströme: „Die sieben Schwestern (kommen) zu ihm, die Mütter zu dem Kinde, dem neugeborenen Hausgenossen, dem Erregung kennenden, dem göttlichen Gandharva der Wasser, dem die Menschen beschauenden Soma, daß er über die ganze Welt herrsche¹⁾.“ Soma ist *divāḥ śísuh* 9, 33, 5; 9, 38, 5; *śísur mahīnām* 9, 102, 1; der göttliche Gandharva der Wasser, der die Menschen Beschauende sind deutlich Beiwörter, die auf die Sonnenform Somas weisen. Die sieben Schwestern sind daher gewiß nicht, wie Geldner meint, die sieben *dhītāyaḥ*, sondern die sieben Himmelsströme, die den in sie hinaufgesandten Soma aufnehmen, der hier der „Neugeborene“ genannt wird, offenbar in demselben Sinne wie in 9, 72, 6 der „Wiedererstehende“.

Derselbe Gedanke ist kürzer ausgedrückt wohl auch in 9, 102, 4: „Den Meister, als er geboren war, unterwiesen die sieben Mütter zur Herrlichkeit“²⁾, und nichts anderes werden auch die sieben Verschwisterten sein, von denen es 9, 66, 8 heißt: „Es tönten zusammen mit den Liedern die sieben Verschwisterten, als sie dich, den Erregten, entsandten beim Wettkampf des Vivasvat³⁾.“ Geldner sieht in den sieben die sieben *dhītāyaḥ*, aber von diesen wird man doch nicht den Ausdruck *sām dhībhir asvaran* gebraucht haben⁴⁾. Von dem Zusammentönen der Himmelsströme und der Lieder ist auch in 9, 19, 4 und 9, 67, 9 die Rede⁵⁾.

Ich glaube, daß an die Vereinigung mit den himmlischen Wassern auch in 9, 104, 2 zu denken ist: „Vereinigt ihn wie ein Kalb mit

¹⁾ *saptā svāsāro abhi mātāraḥ śīsum nāvaṃ jajñānam jēnyam vipascitam | apām gandharvām divyām nṛcākṣasam sōmam vīsvasya bhūvanasya rājase.*

²⁾ *jajñānam saptā mātāro vedhām asāsata śriyē.* Doch könnte *jajñānam* hier auch auf die uranfängliche Geburt des himmlischen Soma gehen; vgl. 9, 61, 10 *uccā te jātām āndhasaḥ*. Ebenso ist auf die uranfängliche Geburt wohl auch 9, 9, 3 zu beziehen: *sā sūnir mātārā śucir jātō jātē arocayati | mahān mahī rīvādhā*, „Dieser strahlende Sohn hat geboren die geborenen Eltern erleuchtet, der große die großen, durch das Rta gewachsenen“; 9, 59, 4 *pavamāna svār vido jāyamāno bhavo mahān | indo vīsvām abhīd asi*, „Pavamāna, finde das Sonnenlicht. Bei deiner Geburt wurdest du groß. Indu, du übertriffst alle“.

³⁾ *sām u tvā dhībhir asvaran hinvatih saptā jāmāyaḥ | vipram ājā vivāsvataḥ.*

⁴⁾ Geldner umgeht die Schwierigkeit, indem er *dhībhir* durch „mit Kunst“ übersetzt, was ich für unzulässig halte.

⁵⁾ In 9, 89, 4 *svāsāra im jāmāyo marjayanti sánābhayo vājīnam ūrjayanti* sind die „versippten Schwestern“ wohl dieselben wie die „Blutsverwandten“ und auf die Finger zu beziehen, die oft *svāsāraḥ* (3, 29, 13; 4, 6, 8; 9, 1, 7; 9, 71, 5; 9, 72, 3; 9, 91, 1; 9, 98, 6), *jāmāyaḥ* (9, 26, 5; 9, 28, 4; 9, 72, 3), auch *sánilāḥ* (9, 72, 2) genannt werden.

seinen Müttern, den den Hausstand fördernden, zu göttererquickendem (?) Rausche, der doppelte Kraft gibt¹⁾“; ebenso in 9, 105, 2: „Wie ein Kalb mit seinen Müttern wird Indu vereinigt²⁾, wenn er entsandt wird, der göttererquickende Rauschtrank, nachdem er mit Liedern geschmückt ist³⁾.“ Geldner bemerkt, daß in 9, 104, 2 Sāyana in dem *upameya* die Mischwasser verstehe, besser aber sei: „mit der Milch oder den Gebeten“. Ich wüßte aber nicht, wo die Milch oder die Gebete als die Mütter Somas bezeichnet würden. In 9, 19, 4 heißt es allerdings: „Es brüllten die Gebete bei dem Samen des Stieres, die Mütter bei dem ihres Sohnes, des Kalbes⁴⁾.“ Hier sind aber die *mātārah* mit den *dhītāyaḥ* nicht identisch. Der Sinn der Strophe ist vielmehr, daß einerseits die Gebete, anderseits die Mütter, die himmlischen Ströme, dem in den Himmel eingehenden Soma zujauchzen, ähnlich wie es in 9, 66, 8 heißt, daß die sieben Verschwisterten zusammen mit den Gebeten tön⁵⁾. Auf diese himmlischen Ströme geht auch die folgende Strophe (9, 19, 5): „Es wird doch gewiß der sich Läuternde den nach dem Stier Verlangenden, die die weiße Milch aus sich melken, eine Leibesfrucht zeugen⁶⁾.“ Geldner versteht unter den *vr̥ṣaṇyāntīḥ* die dichterischen Gedanken, die aus dem Soma die helle Milch, den klaren Somasaft, herausmelken; die Strophe soll besagen, daß Soma die dichterischen Gedanken, die ihm zustreben, befruchtet. Ich bekenne, daß ich Geldners Auffassung nicht verstehe. Ich sehe in den *vr̥ṣaṇyāntīḥ* die unmittelbar vorher genannten himmlischen Ströme, die brünstig nach dem Stier Soma verlangen, deswegen ihm auch zubrüllen. Dieser Stier legt bei seinem durch die Gebete bewirkten Aufstieg von der Opferstätte seinen Samen in sie, er wird neu in ihnen geboren⁷⁾, und sie nähren ihn als seine Mütter mit ihrer Milch.

Die Vorstellung, daß die himmlischen Ströme Soma mit ihrer Milch nähren, tritt uns auch in 9, 86, 21 entgegen: „Dieser sich Läuternde war es, der die Morgenröte aufleuchten ließ; dieser war

¹⁾ *sām ī vatsām nā matṛbhīḥ srjātā gayasāadhanam | devāvyām mādām abhī dviśavasam.*

²⁾ Eigentlich: „er wird zusammengesalbt.“

³⁾ *sām vatsā iva matṛbhīr indur hinvānō ajyate | devāvīr mādō matibhīḥ pārīṣkṛtaḥ.*

⁴⁾ *āvāvasanta dhītāyo vr̥ṣabhāsyādhi rētaṣi | sūnōr vatsāsya mātārah.*

⁵⁾ S. oben S. 246.

⁶⁾ *kuvid vr̥ṣaṇyāntībhyaḥ punānō gārbham ādādhat | yāḥ śukrāṇi duhate pāyāḥ.*

⁷⁾ Auf diese Vorstellung werden wir noch zurückkommen.

es, der den Strömen weiten Raum schuf; dieser hat sich aus den dreimal sieben die Mischmilch gemolken. Soma läutert sich, dem Herzen angenehm, der Berausende¹.“ Geldner sieht in den dreimal sieben, ebenso wie in den nachher zu besprechenden dreimal sieben oder sieben Kühen, die Kühe, die die Milch für das Opfer liefern oder diese Milch selbst, und hält die Zahlen für willkürlich²). [Die³] bisher angeführten Stellen lassen wohl kaum einen Zweifel daran, daß vielmehr die Himmelsströme gemeint sind, deren gewöhnliche Siebenzahl entsprechend der so häufigen Verdreifachung des Himmels hier verdreifacht ist.

In Stellen wie 9, 19, 5; 9, 86, 21 wird von den Himmelsflüssen in ihrem Verhältnis zu dem „Stier“ Soma in Ausdrücken gesprochen, die sie als Kühe kennzeichnen. Nun sind bekanntlich die verschiedenen Namen der Kuh (*gó*, *dhenú*, *usríyā*, *aghnyā*) im 9. Buche ganz geläufige Bezeichnungen für die Mischmilch⁴); aber wie wir bereits oben aus 9, 66, 6; 1, 125, 4 gelernt haben, können auch die Himmelsflüsse geradezu „Kühe“ genannt werden⁵), und noch an einer Anzahl anderer Stellen kann oder muß man unter

¹) *ayám punāná usāso ví rocayad ayám sindhubhyo abhavat u lokakṛt | ayám triḥ sapta duduḥāná āśtram sómo ṛdē pavate cāru matsaráḥ.*

²) Siehe seine Bemerkung zu 9, 86, 25.

³) [Die Blätter 94–100 des MS. sind verloren; ältere Fassungen oder Entwürfe zur Füllung der Lücke liegen nicht vor. Aus dem Anfang von Bl. 101 (unten S. 251) ergibt sich jedoch, daß vorher 1, 84, 10 besprochen war, während der Zusammenhang des Ganzen es so gut wie sicher macht, daß vor den *gauri*-Stellen diejenigen behandelt waren, in denen die Himmelsströme, in denen Soma weilt, als Kühe bezeichnet sind. Dies wird bekräftigt durch den Hinweis am Schluß von Bl. 93 auf die „nachher zu besprechenden dreimal sieben oder sieben Kühe“, wobei das „nachher“ (nicht „sogleich“ o. ä.) vielleicht darauf deutet, daß vor den damit gemeinten Stellen 9, 70, 1 und 9, 86, 25 noch andere besprochen waren. Als solche wurden im folgenden diejenigen des 9. Buches zusammengestellt, für die Lüders' Auffassung der „Kühe“ als Himmelsströme durch die Mat. (insbesondere eine Sammlung von 87 Stellen des 9. Buches zum Thema „Soma und Kühe“) bezeugt wird. — Innerhalb der vom Herausgeber herrührenden, in [] eingeschlossenen Lückenfüllung wurden aus den Mat. übernommene Lüderssche Formulierungen und Übersetzungen durch Einschließung in (* *) kenntlich gemacht.]

⁴) [Der in der vorigen Anm. erwähnten Stellensammlung schickt Lüders folgende Sätze voraus:] „Der Soma wird mit Milch versetzt. Das wird wirklich der Fall gewesen sein, um ihn schmackhafter zu machen. Allein im Ritual geschieht es wahrscheinlich auch, um die Gleichheit mit dem himmlischen Soma herzustellen, der in den Milchströmen des Himmels ist. Diese himmlischen Ströme sind Kühe. Sollte das nicht die Veranlassung gewesen sein, daß man die dem Soma beigemischte Milch als *gó*, *aghnyā*, *dhenú* usw. bezeichnete?“

⁵) Vgl. darüber unten S. 253, Abs. 2.

den *gāvaḥ* oder *dhenāvaḥ* nicht die irdische Mischmilch verstehen, sondern die himmlischen Milchströme, in die der Soma hinaufgesandt wird.

In 9, 86, 27 werden wie so häufig der irdische und der himmlische Soma einander gegenübergestellt: (*„Die Finger putzen den auf dem dritten Rücken, im Lichtraum des Himmels, von Kühen (oder Milch) Umgebenen¹⁾.“*)

9, 101, 8 heißt es: „(Seine) lieben Kühe brüllten zusammen, munter zum Rausche; die Somas machen sich ihre Wege, die sich läuternden Tropfen²⁾.“ Der Sinn der Strophe ist klar: ähnlich wie in 9, 19, 5 brüllen die himmlischen Ströme wie brünstige Kühe dem Stiere Soma zu, dem irdischen Soma, der sich nach seiner Läuterung auf der Opferstätte den Weg in den Himmel bereitet.

(*In dem Liede 9, 31, das von der ersten Strophe abgesehen nur von dem himmlischen Soma zu reden scheint, heißt es in V. 5: „Für dich, du Brauner, haben die Kühe unvergängliche Schmelzbutter und Milch aus sich gemolken auf dem höchsten Rücken³⁾.“ Hier ist doch, wie schon das *ākṣitam* andeutet, das himmlische Naß gemeint, das die Himmelsflüsse als Kühe dem Soma auf des Himmels Rücken spenden. *)

9, 98, 3 sagt von Soma, er gehe beim Opfer nach Kühen begierig (*(*gavyayūḥ*) nach oben⁴⁾. Also sind die Kühe*), denen er zustrebt, (*im Himmel.*) Von dem Aufstieg zum Himmel ist in unzweideutigen Ausdrücken auch 9, 96, 16 die Rede: „Ströme hin zu dem schönen geheimen Namen, hin zum Ziel wie ein Roß aus Begier nach dem Preise, hin zu Vāyu, hin zu den Kühen, o Gott Soma⁵⁾.“ (*Hier können die *gāḥ* nicht die irdische Milch sein, sondern nur die himmlischen Wasser. *)

9, 97, 43 nennt Soma „zumischend deine Milch der Milch der Kühe“. Da die ganze Strophe von der Verwandlung des beim Opfer gepreßten irdischen in den göttlichen himmlischen Soma spricht⁶⁾,

¹⁾ *kṣīpo mrjanti pāri gōbhīr āvṛtaṃ tṛtīye pṛsthē ādhi rocane divāḥ.*

²⁾ *sām u priyā anūṣata gāvo mādāya ghṛṣvayaḥ | sōmāsaḥ kṛṇvate pathāḥ pāvamanāsa indavaḥ.*

³⁾ *tūbhyāṃ gāvo ghṛtāni pāyo bābhrō duduhṛé ākṣitam | vārsiṣṭhe ādhi sānavi.*

⁴⁾ *dhārā yā ūrdhvo adhvare bhrājā naiti gavyayūḥ.*

⁵⁾ *abhy āṛṣa gūhyāṃ cāru nāma | abhi vājaṃ sāptir iva śravasyābhi vāyūm abhi gā deva soma.*

⁶⁾ *rjūḥ pavasva vṛjināsya hantāpāmivām bādhamāno mṛdhaś ca | abhiśrīṇān pāyaḥ pāyasābhi gōnām indrasya tvām tāva vayāṃ sakhāyaḥ,* „Läutere dich als der Aufrichtige, als der Vernichter des Unaufrichtigen, die Krankheit

wird man auch dies auf das Eingehen in die Himmelsströme beziehen müssen.

In 9, 99, 3: (* „Den die Kühe früher mit den Mündern gesaugt haben *) und jetzt die Opferherren (trinken)¹⁾“, sollen die Rinder nach Geldner „wohl die Steine sein, von denen er gemolken wird (9, 97, 11; 10, 76, 7b)“. Allein an den beiden von Geldner genannten Stellen werden die Preßsteine keineswegs mit Kühen verglichen oder gar so genannt, und wenn der Soma 9, 97, 11 und öfter *ádridugdha* heißt, so sind doch in diesem Bilde die Steine die Melker, nicht die Kühe! Erinnert man sich aber der Stellen, wo von dem Einschlürfen des irdischen Soma durch den himmlischen die Rede war, so gewinnt 9, 99, 3 einen guten Sinn, sobald man unter den Kühen die Himmelsströme versteht, die den hinaufgesandten Soma in sich einsaugen.

Ganz klar sind endlich zwei Stellen, an denen von sieben bzw. dreimal sieben Kühen die Rede ist:

9, 70, 1: „(* Dreimal sieben Kühe melken aus sich für ihn den wahren Zusatz im uralten Himmel²⁾; *)

9, 86, 25: „Dem rings auf dem Schafhaar in der Woge sich Läuternden, Goldenen brüllen die sieben Kühe zu³⁾.“

Die erste der beiden Stellen ist eine Parallele zu der oben besprochenen Strophe 9, 86, 21, nur daß hier durch das *pūrvyé vyòmani* ausdrücklich ausgesprochen ist, daß es sich um Kühe im Himmel handelt; in 9, 86, 25 kehrt der in 9, 19, 5; 9, 101, 8 vorliegende Gedanke wieder: die als Kühe gedachten himmlischen Milchströme jauchzen dem von der Opferstätte zu ihnen aufsteigenden Stier Soma zu. Erst die Beziehung auf die Himmelsströme gibt in beiden Stellen der Siebenzahl bzw. dreifachen Siebenzahl, die Geldner (vgl. oben S. 248) für willkürlich halten muß, ihren guten Sinn.

Für *gó* oder *dhenú* kann auch das praktisch synonyme *gaurí* eintreten. 1, 84, 10⁴⁾ ist die erste Strophe eines *Ṛca*, das nach Geldner „Indra und die Somakühe“ zum Thema hat: „Die Büffel-

vertreibend und die Feinde, zumischend (deine) Milch der Milch der Kühe; du bist Indras (Freund), wir sind deine Freunde“.

¹⁾ *yám gáva āsábhīr dadhūh purā nūnām ca sūrāyaḥ.*

²⁾ *trīr asmai sapta dhenāvo duduḥre satyām āśīraṃ pūrvyé vyòmani.* Vgl. dazu oben S. 202.

³⁾ *āvyē punāndam pári vāra ūrmiṇā hāriṃ navante abhi sapta dhenāvah.*

⁴⁾ *svādór itthā viśūvāto mādhvah pibanti gauryaḥ | yā indreṇa sayāvarīr vṛṣṇā mādanti śobhāse vāsuvīr ānu svarājyam.*

kühe trinken von dem so recht in ihrer Mitte befindlichen süßen Met, sie, die Indra gesellt an dem Stier sich ergötzen zum Prangen — die Herrlichen (jauchzen) seiner Selbstherrschaft zu¹⁾.“ Daß *gaurī* für den Dichter ganz dasselbe ist wie *dhenū*, zeigt die folgende Strophe (1, 84, 11)²⁾: „Diese brünstigen scheckigen mischen ihm den Soma³⁾; die lieben Kühe treiben Indras Vajra, das Wurfgeschloß, an.“ Nach Geldner sind die Gaurikühe die Milchgüsse, „der Met ist der Somasaft, dem jene beigemischt werden und dessen Geschmack sie annehmen. Im weiteren Verlauf ist von den Kühen überhaupt als den Lieblingen des Bullen Indra die Rede“. Die letzte Bemerkung beruht auf Geldners Übersetzung von 1, 84, 11⁴⁾: „Die lieben Milchkühe des Indra spornen die Keule, sein Wurfgeschloß, an.“ Es scheint jedoch ebenso möglich, *indrasya* nicht mit *dhenāvo*, sondern mit *vājram* zu verbinden. In jedem Falle muß, da doch von dem „Bullen“ Indra nur bildlich gesprochen wird, der Ausdruck „Kühe“ zur Bezeichnung von Lieblingen Indras ebenfalls bildlich für etwas anderes stehen. Dieses andere aber sind nicht die Milchgüsse auf dem Opferplatz⁴⁾, sondern die himmlischen Milchströme, auf die bezogen beide Strophen guten Sinn geben: die Himmelsströme trinken den mitten in ihnen weilenden Soma; zusammen mit Indra, der ja ebenfalls im Himmel Soma trinkt, ergötzen sie sich an dem Stier (*vīśṇā*), mit dem Soma gemeint ist, nicht Indra. V.11 variiert diesen Gedanken: die Himmelsströme, aufgefaßt als in Liebesverlangen an den Stier Soma sich schmiegende Kühe, bieten Indra den mit ihrer Milch versetzten Soma zum Trunke dar und beflügeln durch den damit erzeugten Rausch seinen Vajra.]

Die Feststellung der Bedeutung von *gauryāḥ* in 1, 84, 10 ist entscheidend auch für die Auffassung von *gaurī* in 9, 12, 3: „Rausch-

¹⁾ Zu dem Kehrreim des Trca, *vāsvīr ānu svarājyam*, vgl. den Kehrreim von 1, 80, 1—16: *ārcann ānu svarājyam*.

²⁾ *tā asya prśanāyūvaḥ sōmam śrīṇanti prśnayaḥ | priyā indrasya dhenāvo vājram hinvanti sāyakam*.

³⁾ Geldner übersetzt: „Nach ihm lebensbrünstig mischen die scheckigen (Kühe) den Soma.“ Aber die Halbstrophe ist nicht zu trennen von 8, 69, 3: *tā asya sūdadohasaḥ sōmam śrīṇanti prśnayaḥ*, was Geldner übersetzt: „Diese scheckigen Kühe, die die Zutat (zum Soma) milchen, mischen seinen Soma.“ Wenn hier das *asya* mit *sōmam* zu verbinden und auf Indra zu beziehen ist, so kann es in 1, 84, 11 nicht zu *prśanāyūvaḥ* gehören.

⁴⁾ Geldner übersetzt 1, 84, 10: „Die Gaurikühe trinken von dem süßen Met, der daselbst der Mittelpunkt ist, die sich mit dem Bullen Indra als seine Begleiter ergötzen, um stattdlich auszusehen“, und will „daselbst“ als „bei dem Opfer“ verstanden wissen.

triefend wohnt in seinem Sitz in der Welle des Stromes der der Erregung kundige Soma, wenn er in die Gaurī gesetzt ist¹⁾.“ Geldner nimmt *gaurī* als „Büffel(fell)“, meint aber, es könnte auch die Mischmilch gemeint sein. Allein *gaurī* läßt sich weder in der einen noch in der andern Bedeutung nachweisen²⁾. In 1, 164, 41 ist von der Gaurī die Rede, die gebrüllt hat, die himmlischen Wasser verfertigend im höchsten Himmel³⁾. Man hat *gaurī* hier offenbar schon früh als die Vāc verstanden; Naigh. 1, 11 wird *gaurī* unter den *vānināmāni* aufgeführt, und Sāyaṇa erklärt dementsprechend auch zu 9, 12, 3 *gaurī* durch *madhyamikāyām vāci*. Das kommt dem Richtigen näher als die Geldnersche Erklärung. Ich sehe in der Gaurī allerdings den Himmelsstrom, aber zwischen diesem und der Vāc bestehen, wie wir sehen werden, die nächsten Beziehungen. Die eine *gaurī* verhält sich zu den *gauryaḥ* natürlich ebenso wie die *sindhuh* zu den *sindhavaḥ*.

9, 71, 5 wird von dem Soma, den die zehn Finger hergestellt haben, gesagt: „Eilig stürzt er sich auf den geheimen Ort der Kuh, den ihm die Weisen (?) erzeugt haben⁴⁾.“ Geldner übersetzt *gór apīcyām* „das Geheimnis der Kuh“ und erklärt es als die Milch, offenbar die Mischmilch, auf die sich Soma stürzt, wenn die Andächtigen seine Stätte bereitet haben. Ich bezweifle, daß *gór apīcyām* überhaupt „das Geheimnis der Kuh“ bedeuten kann; ich wüßte aber auch nicht, wie die Mischmilch zu dieser seltsamen Bezeichnung gekommen sein sollte. Meines Erachtens gehört *apīcyām* zu *padām*, und der verborgene oder geheime Ort der Kuh ist die Milchflut im Himmel, in die Soma aufsteigt. Die Bestätigung scheinen mir die sich anschließenden Worte zu liefern (9, 71, 6): „Der Gott strebt, sich auf den goldenen, durch Gebet bereiteten Sitz zu setzen wie ein Adler in sein Nest. Sie lassen den Lieben auf dem Barhis durch das Lied strömen; wie ein Roß geht der Opferwürdige unter die Götter ein⁵⁾.“ Der goldene Sitz ist sicherlich im Himmel bei den Göttern; alles, was im Himmel ist, ist golden, und *dhīyā kṛtām* wird er wohl genannt, weil ihn die Gebete der Opferer dem Soma verschafft haben, wenn sie den Saft an den

¹⁾ *madacyūt kṣeti śādanē sindhor ūrmā vipascit | śómo gaurī ādhi śritāḥ*.

²⁾ Außer in den angeführten Stellen kommt *gaurī* im ṚV. nur noch in 4, 12, 6 = 10, 126, 8 in eigentlicher Bedeutung vor.

³⁾ *gaurīr mimāya salilāni tākṣatī . . . paramē vyōman*.

⁴⁾ *jigād ūpa jrayati gór apīcyām padām yād asya matuḥā ājījanan*.

⁵⁾ *śyenó ná yónim śādanam dhīyā kṛtām hīranyāyam āśādam devā ēṣati | é riṇanti barhiṣi priyām girāśvo ná devāñ āpy eti yajñīyaḥ*.

himmlischen Ort befördern. Den gleichen Sinn wird der letzte Pāda von V. 5 haben, wenn auch die angenommene Bedeutung von *matúthāḥ* nur auf Naigh. 3, 15 beruht.

Vielleicht beziehen sich auch die Worte *gávām urubjám abhyárṣati vrajám* in der später zu besprechenden Strophe 9, 77, 4 auf das Eingehen in die himmlischen Milchströme.

Welche Vorstellungen Anlaß gegeben haben, die Himmelsströme als Milchkühe zu bezeichnen, wird später ausführlich besprochen werden.

Wenn aber auch die Ströme in den bisher besprochenen Stellen, wie ich glaube, auf die Himmelsfluten bezogen werden müssen, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß bisweilen auch die bei der Pressung verwendeten Wasser als „Fluß“ oder „Strom“ bezeichnet werden. So ist offenbar *nadī* gebraucht in 9, 53, 4: „Ihn, den rauschtriefenden falben Renner, entsenden sie in die Flüsse, den be-rauschenden Indu für Indra¹⁾.“ Für die Beziehung der „Flüsse“ auf die Preßwasser spricht 9, 63, 17, wo die Strophe mit der Lesung *tām ī mṛjanti āyavaḥ* im ersten Pāda wiederkehrt; die Flüsse, in denen die Āyus den Soma „reinigen“, können nur die Preßwasser sein.

Nicht anders als in diesen Strophen wird *nadīṣu* auch wohl aufzufassen sein in einer Reihe anderer Stellen:

9, 107, 13: „Ihn entsenden die Tätigen wie einen Wagen in die Flüsse (oder: in den Flüssen) unter ihren Händen²⁾“;

8, 33, 12: „Der Stier hat den Stier in die Flüsse laufen lassen für dich, Lenker der Falben³⁾“;

9, 68, 6: „Die Denker haben die Form des Erfreunden gefunden, als der Adler den Saft aus dem Jenseits brachte. Sie reinigten ihn, den in den Flüssen Großgewordenen, den bereitwilligen Soma, den Herumfließenden, Preiswürdigen⁴⁾“;

9, 88, 5: „Der, wenn er wie Agni ins Holz entsandt wird, sich nach Belieben in den Flüssen seine Erscheinungsformen schafft⁵⁾“;

¹⁾ *tām hinvanti madacyútaṃ háriṃ nadīṣu vājinam : indum índrāya matsarām.*

²⁾ *tām īṇ hinvanti apāso yáthā ráthaṃ nadīṣv ā gúbhastyoh.*

³⁾ *vṛṣā dadhanve vṛṣaṇaṃ nadīṣv ā túbhyaṃ sthātā harīṇām.* — In dem Liede wird mit dem Ausdruck *vṛṣaṇaṃ* gespielt. Der entsendende Stier ist nach Geldner der Preßstein, aber eher doch der Presser, von dem es im ersten Pāda heißt: *vṛṣā sotá sunotu te.*

⁴⁾ *mandrásya rūpāṃ vividur manīṣiṇaḥ śyenó yád ándho ábharat parā-vātaḥ | tām marjayanta svvṛdhaṃ nadīṣv āṇ uśántam aṇśúm pariýāntam rgmīyam.*

⁵⁾ *agnir ná yó vána ā srjyámāno vṛthā pājāṃsi kṛṇute nadīṣu.* — *pājāṃsi*

9, 76, 1: „Der Falbe schafft sich, wenn er wie ein Roß von den Kriegern entsandt wird, nach Belieben in den Flüssen seine Erscheinungsformen¹⁾.“

Allerdings ist die Beziehung von *nadīṣu* auf die Preßwasser nicht immer völlig sicher. So könnte in 9, 68, 6 *suṽīdham nadīṣv ā* auch „den in den himmlischen Flüssen Großgewordenen“ bedeuten. Von den himmlischen Wassern, in denen Soma herangewachsen ist, scheint in 9, 89, 2 die Rede zu sein: „Der König der Ströme hat sich in sein Gewand gehüllt; er hat das am geradesten fahrende Schiff des *Ṛta* bestiegen. In den Wassern ist der Tropfen groß geworden, der von dem Adler eilig gebrachte²⁾. Der Vater melkt ihn aus sich; er melkt aus sich des Vaters Kind³⁾.“ Der Vater, der den Soma aus sich melkt, kann nur der Himmel sein; Soma ist, wie oben bemerkt, *divāḥ śīśuḥ*, *divāḥ pīyūṣaḥ*, „des Himmels Kind“, „des Himmels Biestmilch“. Was die Worte *duhá īm pitúr jām* besagen sollen, ist schwer zu entscheiden; vielleicht hat Oldenberg recht, wenn er in dem Kind des Vaters die *Uṣas* sieht, die mit dem gleichen Ausdruck in 10, 3, 2 bezeichnet wird⁴⁾. Da der letzte *Pāda* sicherlich von dem himmlischen Soma handelt, wird dieser doch auch wahrscheinlich im dritten *Pāda* gemeint sein. Man wird daher auch die Ströme, in die Soma sich kleidet, auf die Himmelsströme beziehen müssen, in die Soma auf dem Schiff des *Ṛta*, das heißt durch die Lieder, hinaufbefördert ist. An andern Stellen ist aber *sindhavaḥ* offenbar auch eine Bezeichnung der Preß- oder Mischwasser, so in

9, 96, 14: „Mit den Strömen zusammen in dem Krüge brüllend, zusammen mit den Kühen⁵⁾“;

9, 86, 19: „Unter Mitwirkung (?) der Ströme machte er die Krüge erdröhnen⁶⁾“;

scheint dasselbe zu sein, was sonst *viśvā rūpāni* heißt (8, 15, 13; 9, 25, 4; 9, 64, 8; 9, 85, 12; 9, 111, 1).

¹⁾ *hāriḥ sṛjānó ātyo nā sātvaḥvir vīthā pājāmsi kṛnute nadīṣv ā*.

²⁾ So Geldner. Mit *śyenājūta* scheint dasselbe gemeint zu sein wie mit *śyenābhṛta*, dem Beiwort des Soma in 1, 80, 2; 8, 95, 3; 9, 87, 6.

³⁾ *rājā sindhūnām avasiṣṭa vāsa ṛtāsya nāvam āruhad rājīṣṭhām | apsu drapsó vāṛdhe śyenājūto duhá īm pitā duhá īm pitúr jām*.

⁴⁾ Daß Soma die Morgenröte aufleuchten läßt, ist, wie wir sehen werden, eine geläufige Vorstellung. Wie Geldner zu der Ansicht kommt, daß in dem letzten *Pāda* Soma als der himmlische Regen hingestellt wird, ist mir nicht verständlich.

⁵⁾ *sām sindhubhiḥ kalāse vāvaśānāḥ sām usriyābhīḥ*.

⁶⁾ So übersetzt Geldner: *krāṇā sindhūnām kalāsāṁ avīvaśat*.

9, 86, 11: „Der Falbe setzt sich in die Sitze des Mitra, gereinigt durch die Schaf(wolle), die Ströme, der Stier¹⁾“:

9, 86, 12: „An der Spitze der Ströme strömt Pavamāna, an der Spitze der Rede geht er als Erster zu den Kühen²⁾“.

Mit *āpaḥ* oder *māhīr āpaḥ* verbunden steht *sīndhavaḥ* in demselben Sinne in

9, 66, 13: „Zu großer Freude für uns strömen, o Indu, die Wasser, die Ströme, wenn du dich mit den Kuh(milchzusätzen) bekleiden willst³⁾“;

9, 2, 4: „Dir, dem Großen, strömen die großen Wasser, die Ströme nach, wenn du dich mit den Kuh(milchzusätzen) bekleiden willst⁴⁾“.

[.....]⁵⁾.

Doppeldeutig ist auch der Ausdruck *sīndhor ūrmīḥ*. In 9, 12, 3 muß er auf den Himmelsstrom bezogen werden⁶⁾, und ebenso, wie ich glaube, in 9, 73, 2, wo die Vorstellungen von der in der Himmelsflut weilenden oder mit ihr gleichgesetzten Vāc hineinspielen: „Auf den gleichen Punkt zusammen gerichtet⁷⁾, sind die Büffel dahingeeilt. Auf der Welle des Stromes erregten die Venas. Mit den Strömen des Süßen das Lied erzeugend, haben sie Indras lieben Leib wachsen gemacht⁸⁾“. Geldner meint, die Worte seien doppel-sinnig, auf die Sänger-Priester wie auf die Somasäfte zu beziehen, aber in erster Linie auf die Sänger. Er übersetzt daher: „Die Büffel haben (ihn) insgesamt vereint zur Eile getrieben; auf der Welle des Stromes haben (ihn) die Seher beredt gemacht. Durch die Ströme der Süßigkeit seinen (ihren) Lobgesang hervorbringend,

¹⁾ *hārīr mītrāsya sādaneṣu sīdati marmṛjāno 'vibhīḥ sindhubhīr vṛṣā*.

²⁾ *āgre sīndhūnām pāvamāno arṣaty āgre vāco agriyō goṣu gacchati*.

³⁾ *prā na indo mahé rāṇa āpo arṣanti sīndhavaḥ | yād gōbhīr vāsaiṣyāse*.

⁴⁾ *māhāntaṃ tvā mahīr ānv āpo arṣanti sīndhavaḥ | yād gōbhīr vāsaiṣyāse*.

— Weshalb auf das Strömen der Wasser gerade zu der Zeit, wo sich Soma mit der Milch mischen will, hingewiesen wird, ist mir allerdings nicht klar.

⁵⁾ [Das Blatt 108 des MS. fehlt. Weder die Mat. noch der Zusammenhang bieten irgendwelche Anhaltspunkte für die Füllung der Lücke. Da Bl. 107 mit einem Absatz schließt, Bl. 109 mit einem Absatz beginnt und dazwischen für den Zusammenhang nichts vermißt wird, ist die Möglichkeit nicht völlig von der Hand zu weisen, daß keine Lücke vorliegt, sondern bei der Paginierung der Blätter ein Irrtum unterlaufen ist.]

⁶⁾ S. oben S. 251 f.

⁷⁾ Durch *samyāḥ samyāñcaḥ* wird die Vereinigung mit dem himmlischen Soma betont, die schon in V. 1 durch *sām asvaran* ausgedrückt ist.

⁸⁾ *samyāḥ samyāñco mahīṣā aheṣata sīndhor ūrmāḥ ādhi venā avīṣpan | mādhor dhārābhīr janāyānto arkām it priyām indrasya tanvām avīṣṛdhan*.

haben sie Indras lieben Leib gestärkt.“ Mir scheint, daß wenigstens in den ersten fünf Strophen des Liedes nur von dem mystischen Gesang die Rede ist, in dem nach V. 1 die irdischen in den Himmel gesandten Somas mit den himmlischen „zusammentönen“. Auf diese bezieht sich der *arká*, nicht auf das Rauschen des ablaufenden Soma, wie Geldner annimmt. Gegen Geldners Auffassung des ersten Pāda spricht, daß das Objekt zu *ahesata* ergänzt werden muß. Zu *avivipān* mag man *arkām* aus dem folgenden Satz hinzuziehen; ähnlich heißt es 9, 96, 7: *prāvīvipad vācā ūrmīm ná sindhur girāḥ sōmaḥ pāvamāno manīṣāḥ*, „Soma Pavamāna erregte die Welle der Rede wie ein Strom (die Welle), die Lieder, die Gedanken¹⁾.“

Auch in 9, 14, 1 spricht die Bemerkung im letzten Pāda dafür, daß der Soma im Himmelsstrom gemeint ist: „Um und vorwärts strömte der Seher, der sich auf die Woge des Stromes begeben hatte, den vielbegehrten Kampfpreis davontragend²⁾“; er hat also siegreich sein Ziel erreicht. Doch läßt sich hier ebenso wie in 9, 21, 3³⁾ *sīndhor ūrmīḥ* auch von dem irdischen Wasser verstehen, in dem er seinen Aufstieg zu der himmlischen Stätte beginnt. Und in 9, 39, 4 muß, wenn meine Auffassung der Strophe richtig ist⁴⁾, *sīndhor ūrmā vy ākṣarat* von dem Strömen auf der Presse verstanden werden.

7. Soma und die Sonne

Der Himmelsstrom, der am Grunde des Himmels fließt, bildet die Grenzscheide zwischen Himmel und Erde. Daher wird in der

¹⁾ Die Dichter des neunten Buches sprechen von der Welle des Stromes gern im Hinblick auf den Ton, den die Wellen hervorrufen; vgl. 9, 50, 1 *ūt te śūṣmāsa irate sindhor ūrmēr iva svanāḥ*, „Deine Kräfte erheben sich wie der Ton der Welle des Stromes“; 9, 88, 5 *jāno ná yūdhwā mahatā upabdir īyartī sōmaḥ pāvamāna ūrmīm*, „Wie kämpfendes Volk ist der Lärm des Großen; Soma Pavamāna erregt die Welle“. Dagegen ist der Ausdruck „auf der Welle des Stromes fließen“ in 1, 27, 6 einfach im Sinne von „schnell“ oder „ungehemmt dahingehen“ gebraucht: *vibhaktāsi citrabhāno sindhor ūrmā upākā ā | sadyo dāśūse kṣarasi*, „Du bist der Austeiler, du buntglänzender (Agni). Auf der Welle des Stromes fließest du alsbald in die Nähe für den Verehrer“. Nicht ausgesprochen ist das Vergleichsmoment in 9, 80, 5 *sīndhor ivormīḥ pāvamāno arṣasi*, „Wie die Welle des Stromes strömt du, dich läuternd“; 9, 33, 1, wo *apām ūrmīḥ* gebraucht ist: *prā sōmāso vipaś-cito pām ná yanty ūrmāyah | vānāni mahiṣā iva*, „Vorwärts gehen die Somas, die der Erregung kundigen, wie Wellen der Wasser in die Holz(gefäße), wie Büffel“. Übrigens wird auch von den Wellen Somas gesprochen (9, 81, 1 *sōmasya pāvamānasyormīyajāḥ*), und 9, 78, 2 wird Soma selbst *ṛcāḥṣā ūrmīḥ kavīḥ* genannt.

²⁾ *pāri prāsiṣyadat kavīḥ sindhor ūrmāv ādhī śritāḥ | kārām bibhrat puru-sprīham*.

³⁾ Siehe oben S. 224.

⁴⁾ Siehe oben S. 203.

oben angeführten Strophe 9, 70, 5 von dem Soma gesprochen. der zwischen die beiden Welthälften versetzt ist¹⁾, und 9, 107, 24 wird Soma gebeten: „Läutere dich, Soma, um den irdischen Raum und um die himmlischen (Räume) nach den Bestimmungen²⁾.“ So erklärt es sich auch, daß öfter gesagt wird, er überschauete beide Welthälften oder beide Geschlechter, Götter und Menschen:

9, 101, 7: „Der Herr der ganzen Welt überschauete beide Welthälften³⁾“;

9, 86, 6: „Nach beiden Seiten gehen die Strahlen Pavamānas, seine Zeichen, obwohl er fest ist⁴⁾“;

9, 94, 2: „Indem er in doppelter Weise (!) die Form des Unsterblichen enthüllt — vor dem Sonnenfinder breiten sich die Welten aus⁵⁾“;

9, 70, 4: „Der Männerbeschauende schaut nach beiden Stämmen aus⁶⁾“;

9, 70, 3: „Diese seine todesfreien, untrüglichen Strahlen sollen nach beiden Geschlechtern hin sein, durch die sich die menschlichen Kräfte und die göttlichen reinigen. Dann erst erfaßten die Nachsinnenden den König⁷⁾.“

So kommt es, daß es bald heißt, er schaue auf die Erde herab, bald, er schaue auf die verborgene Stätte des Himmels:

9, 38, 5: „Dieser Rauschtrank blickt herab, des Himmels Kind⁸⁾“;

9, 71, 9: „Der himmlische Adler blickte auf die Erde hinab; Soma beschaut mit Verständnis ringsum die Wesen⁹⁾“;

9, 97, 33: „Als himmlischer Adler blicke herab, o Soma¹⁰⁾“;

¹⁾ *ōbhé antā rōdasī harṣate hitāh.*

²⁾ *sā tā pavasva pāri pārthivaṃ rājo divyā ca soma dhārmabhīh.*

³⁾ *pātir viśvasya bhūmano vy ākhyad rōdasī ubhé.*

⁴⁾ *ubhayātaḥ pāvamānasya raśmāyo dhruvāsya satāh pāri yanti ketūrah.*

⁵⁾ *dvitā vyūrvānn amṛtasya dhāma svarvide bhūvanāni prathanta.* Geldner übersetzt *dvitā* mit „abermals“, das mir aber auch in der als Parallele angegebenen Strophe 1, 62, 7 nicht zu passen scheint. Nach Geldner ist die Form des Unsterblichkeitstrankes eben der fertige Soma; allein wie paßt die Fertigstellung des Soma zu dem im zweiten Pāda ausgedrückten Gedenken?

⁶⁾ *ubhé nṛcākṣā ānu paśyate viśau.*

⁷⁾ *té asya santu ketāvo 'mrtyavó 'dābhyāso janūṣī ubhé ānu | yēbhīr nṛmud ca devyā ca punatā ād id rājānam manānā agrbhṛata.*

⁸⁾ *esā syā mādya rāso 'va caṣṭe divāh śīṣuh.*

⁹⁾ *divyāh suparnó 'va cakṣata kṣām sōmah pāri krātunā paśyate jāh.*

¹⁰⁾ *divyāh suparnó 'va cakṣi soma.*

9, 10, 9: „Er beschaut die lieben (Stätten), die Stätte des Himmels, die vor den Opferpriestern verborgen ist, mit dem Auge der Sonne¹⁾.“

Schon in diesen Äußerungen tritt unverkennbar eine gewisse Wesensangleichung Somas an die Sonne zutage. 2, 2, 4 nennt der Dichter den in die Sonne gesetzten Agni den, „der mit den Augen beide Geschlechter überwacht wie der Hirt die Herde²⁾“; und 1, 50, 5 heißt es von der Sonne: „Den Stämmen der Götter zugewandt, den menschlichen zugewandt, gehst du auf³⁾.“ Soma wird daher öfter mit der Sonne verglichen:

9, 54, 3: „Dieser steht sich läuternd über allen Welten, Soma, wie Gott Sūrya⁴⁾“;

9, 63, 13: „Soma läutert sich wie Gott Sūrya, wenn er von den Steinen gepreßt ist⁵⁾“;

9, 64, 9: „Wenn du entsandt wirst, schickst du, Pavamāna, die Stimme am Himmel; du hast gewiebert wie Gott Sūrya (glänzend⁶⁾)⁷⁾“;

9, 41, 5: „Läutere dich, du Ausgezeichneter, erfülle die beiden großen Welten wie die Morgenröte, wie die Sonne mit Strahlen⁸⁾“;

1, 121, 6: „Er leuchte hervor wie die Sonne aus der Morgenröte⁹⁾“;

9, 54, 2: „Dieser ist ein Anblick wie die Sonne¹⁰⁾“;

9, 66, 22: „Pavamāna strömt über alle Fehler hinweg zu dem guten Preislied, wie die Sonne allen sichtbar¹¹⁾“;

¹⁾ *abhi priyā divās padām adhvaryūbhir gūhā hitām | sūrah paśyati cāk-
ṣasā.* — Geldner macht *priyā* zum Subjekt des Satzes und bezieht es auf die Uṣas: „Die liebe (Tochter des Himmels) sieht die Stätte des Himmels“ usw. Ich halte diese Auffassung für unmöglich. Mit den *priyā* sind vielleicht nicht nur die *priyā divās padā* gemeint, zu denen Soma nach 9, 12, 8 strömt, sondern auch die ihm lieben Stätten auf Erden. Für die Konstruktion von *gūhā* mit dem Instrumental verweist Geldner treffend auf 3, 1, 9 *gūhā cārantam sākhībhiḥ śivēbhir divo yadvibhir nā gūhā babhūva.*

²⁾ *citāyantam akṣābhiḥ pātho nā pāyūm jānasī ubhé anu.*

³⁾ *pratyāñ devānām viśaḥ pratyāññ úd eṣi mānuṣān.*

⁴⁾ *ayām viśvāni tiṣṭhati punāno bhūvanopāri | sómo devó nā sūryaḥ.*

⁵⁾ *sómo devó nā sūryo 'dribhiḥ pavate sutāḥ.*

⁶⁾ Siehe Oldenberg zur Stelle.

⁷⁾ *hinvāno vācam iśyasi pávamāna vidharmani | ākrān devó nā sūryaḥ.*

⁸⁾ *sā pavasva vicarṣaṇa ā mahī ródasi prṇa | uṣāḥ sūryo nā raśmībhiḥ.*

⁹⁾ *prā rocy asyā uṣāso nā sūrah.*

¹⁰⁾ *ayām sūrya ivopadīk.*

¹¹⁾ *pavamāno āti sridho 'bhy arṣati suṣṭutim | sūro nā viśvadarśataḥ.*

9, 101, 12: „Diese geläuterten, erregungskennenden, mit saurer Milch gemischten Somas sind wie Sonnen anzusehen, eilend, dauernd in der Schmelzbutter bleibend¹⁾.“

In dem gleichen Sinne wie *sūryāso ná darśatāsaḥ* ist offenbar auch *sūryo drśé* in 9, 64, 30 zu verstehen: „Wenn du, Soma, in der Ferne glücklich zusammengekommen bist²⁾, du der Seher des Himmels, so läutere dich, als Sonne anzuschauen³⁾.“ Gerade der Zusatz *drśé* zeigt, daß hier nur die Ähnlichkeit, nicht die Identität mit Sūrya ausgedrückt werden soll. Auch das Beiwort *svardśá*, das die Somas 9, 13, 9; 9, 65, 11 erhalten und das sie mit Göttern wie Agni, Mitra-Varuṇa, Indra usw. teilen, bedeutet wohl „wie die Sonne aussehend“, „sonnenähnlich⁴⁾“.

Auf den sonnengleichen Glanz des himmlischen Soma ist auch 9, 97, 38 zu beziehen: *sá punāná úpa sūre ná dhātóbhē aprā ródasi ví śá āvaḥ*. Die Worte *úpa sūre ná dhātā*, wofür der SV. *úpa sūre dádhdānaḥ* liest, machen Schwierigkeiten. Pischel, Ved. Stud. 3, 194, lehnte die älteren Übersetzungen mit Recht ab und wollte in Anlehnung an 4, 16, 14 (*sūra upāké tanvām dádhdānaḥ*) zu *dhātā tanvām* ergänzen: „Indem er sich läuterte, gleichsam als wolle er sich in die Sonne stellen, erfüllte er Himmel und Erde (mit seinem Glanze) und erschloß sie (d. h. machte sie hell, sichtbar).“ Pischel bemerkt, es sei bekannt, daß das Sichläutern des Soma oft mit dem Glanz der Sonne verglichen werde; aber selbst, wenn man das zugeben will, verstehe ich nicht, inwiefern Soma dadurch gleichsam glänzen

¹⁾ *eté pūtā vipasčitaḥ sómāso dádhyāśiraḥ | sūryāso ná darśatāso jigatnāvo dhruvā ghrté*. Geldner übersetzt: „zum Schmalz gern kommend und dort bleibend“, wobei er unter dem *ghrtā* die Mischmilch versteht. Allein warum sollte betont werden, daß Soma dauernd in der Mischmilch bleibt? Seinen dauernden Sitz hat Soma in der Himmelsflut. Sollte nicht auch hier an den Aufstieg der Somas gedacht sein, die dahin eilen, um sich dann dauernd in der Milch der Himmelsflut niederzulassen?

²⁾ Geldner bezieht das auf die Vereinigung des Soma mit der Milch und dem Wasser und übersetzt offenbar darum *rdhák* hier mit „richtig“, während er es an andern Stellen durch „abseits“ wiedergibt. Es ist sicherlich die Zusammenkunft der Somas im Himmel gemeint. Darauf weist auch das *svastāye*. In Verbindung mit Kommen und Gehen wird *svasti* gern von der glücklichen Ankunft gebraucht, wie schon der Ausdruck *svastyayana* für „Reisesegen“ bezeugt.

³⁾ *rdhák soma svastāye samjagmānó divāḥ kaviḥ | pávasva sūryo drśé*.

⁴⁾ In 9, 84, 2 *kṛṇvān samēptam vicētam abhiṣṭaya induḥ śiṣakti uśasaṃ ná sūryaḥ* ist zu *śiṣakti* wohl mit Geldner *bhūvanāni* aus der ersten Strophenhälfte zu ergänzen, und der Vergleich bezieht sich wie in 1, 56, 4 nur auf das „Folgen“: „Verbindung und Lösung machend, folgt Indu (den Wesen) zum Schutze wie Sūrya der Uśas.“ Der Sinn des dritten Pāda bleibt mir dunkel.

sollte, daß er sich in die Sonne stellt. Oldenberg nimmt auch an der Ergänzung von *tanvām* Anstoß; er sieht in den Worten eine Hindeutung auf die reinigende Kraft der Sonne: „er sich reinigend, wie wer (etwas) in die Sonne legt (und es dadurch reinigt).“ Geldner schließt sich ihm an und meint, der Dichter habe bei seinem Vergleich wohl an Reinigen und Bleichen der Wäsche gedacht. Daß der vedische Inder seine Wäsche bleichte, möchte ich bezweifeln; der heutige Dhobi kennt jedenfalls, soviel ich weiß, die Bleiche nicht. Der Grundfehler der bisherigen Auffassungen liegt, wie mir scheint, darin, daß man *úpa sûre ná dhātā* zu *punānāh* gezogen hat, während es zu dem Folgenden gehört: „Er, sich läuternd, hat beide Welten erfüllt, (sie) gleichsam in die Sonne stellend; er hat sie erschlossen.“ Gegen die Ergänzung von *ródasī* als Objekt zu *dhātā* läßt sich nichts einwenden, und daß es Licht ist, mit dem Soma die Welten erfüllt, ergibt sich gerade aus dem Vergleich, ebenso wie in 10, 134, 1: „Als du, Indra, beide Welten erfülltest wie die Uṣas¹⁾.“ Von der Erleuchtung der Welten durch Soma wird auch 9, 9, 3 gesprochen: „Der strahlende Sohn erleuchtete, als er geboren war, die Eltern, als sie geboren waren²⁾“; 9, 75, 4 wird Soma genannt „der Strahlende, der die beiden Welten, seine Eltern, erleuchtet³⁾.“

Bisweilen erscheint Soma in Gesellschaft der Sonne; 9, 2, 6: „Er strahlt zusammen mit der Sonne⁴⁾.“ Ähnlich wird von der Uṣas 8, 9, 18 gesagt: „Wenn du, Uṣas, mit deinem Glanze kommst, strahlst du zusammen mit der Sonne⁵⁾.“ Vielleicht soll das, wie Geldner bemerkt, nicht mehr besagen, als daß Soma und Uṣas wie die Sonne strahlen. Etwas anders liegt die Sache aber doch wohl in 9, 27, 5: „Dieser läuft mit der Sonne um die Wette, am Himmel sich läuternd, auf der Seihe, der berauschende Rauschtrank⁶⁾.“ Hier scheint doch von einem wirklichen Dahinströmen Somas am Himmel die Rede zu sein wie in 9, 18, 6: „Der um die beiden Welt-hälften an einem Tage mit seinen Gütern strömt⁷⁾.“ Geldner faßt *dyāvi* in 9, 27, 5 wieder als Bezeichnung der Seihe; wie sollte aber der Dichter dazu gekommen sein, das Strömen auf der Seihe einen Wettlauf mit der Sonne zu nennen? Meines Erachtens ist zuerst

¹⁾ *ubhé yād indra ródasī āpaprāthoṣā iva.*

²⁾ *sá sūnūr mātārā śúcīr jātó jāté arocayat.*

³⁾ *prarocāyan ródasī mātārā śúcīh.*

⁴⁾ *sām sūryeṇa rocate.*

⁵⁾ *yād uṣo yāsi bhānūnā sām sūryeṇa rocace.*

⁶⁾ *eṣā sūryeṇa hāsate pávamāno ádhi dyāvi | pavitre matsaró mádaḥ.*

⁷⁾ *pári yó ródasī ubhé sadyó vájebhir ārṣati.*

von dem Lauf Somas am Himmel und erst dann von dem Strömen auf der Seihe die Rede, mit der so häufigen Nebeneinanderstellung des himmlischen und des irdischen Soma.

Bisweilen wird der Aufstieg Somas von der irdischen Opferstätte in den Himmel als eine Vereinigung mit der Sonne dargestellt: 9, 61, 8: „Ausgepreßt geht er auf die Seihe zur Vereinigung mit Indra und Vāyu, zur Vereinigung mit den Strahlen der Sonne¹⁾“: 9, 97, 33, wo das irdische Ziel und das himmlische Endziel nebeneinandergestellt sind: „Geh ein, o Indu, in den somafassenden Krug; brüllend geh zum Strahl der Sonne²⁾“.

Unter anderem Bilde erscheint die Vereinigung mit der Sonne in 9, 75, 1: „Der Große hat den Wagen der großen Sonne, der nach verschiedenen Richtungen geht, bestiegen, der Weitschauende³⁾“.

Wieder anders tritt die Vereinigung mit der Sonne in 9, 71, 9 auf: „Wie ein Stier die Herden umwandelnd, hat er gebrüllt. Er hat sich die Strahlen der Sonne angelegt. Der himmlische Adler sieht auf die Erde herab. Soma überschaut mit Einsicht die Geschöpfe⁴⁾“; ebenso in 9, 86, 32: „Er hat sich mit den Strahlen der Sonne umhüllt⁵⁾“.

Das Verhältnis Somas zur Sonne wird aber nicht nur als ein Nebeneinanderstehen der beiden Mächte aufgefaßt. Immer wieder heißt es, er habe die Sonne aufsteigen oder leuchten lassen:

9, 107, 7: „Mögest du die Sonne am Himmel aufsteigen lassen⁶⁾“;

9, 86, 22: „In Indras Bauch dich niederlassend, brüllend, ließest du, von den Männern gezügelt, die Sonne am Himmel aufsteigen⁷⁾“;

9, 28, 5: „Jener Hervorragende machte, sich läuternd, die Sonne leuchten⁸⁾“;

9, 63, 7: „Mit demselben Strome läutere dich, mit dem du die Sonne leuchten machtest, indem du die den Menschen nützlichen Wasser entsandtest⁹⁾“;

¹⁾ *sām indrenotā vāyūnā sūtā eti pavitra ā | sām sūryasya raśmibhiḥ.*

²⁾ *ēndo viśa kalāśaṃ somadhānaṃ krāṇān ihi sūryasyōpa raśmīm.*

³⁾ *ā sūryasya brhāt parībhān ādhi rāthaṃ viśvaṇcam aruḥ vicakṣaṇāḥ.*

⁴⁾ *ukṣéva yūthā pariyān arāvīd ādhi tvīṣir adhita sūryasya | dīryāḥ suparṇo 'va cakṣata kṣām sōmaḥ pāri krātunā paśyate jāḥ.*

⁵⁾ *sā sūryasya raśmibhiḥ pāri vyata.*

⁶⁾ *ā sūryaṃ rohayo divi.*

⁷⁾ *śīdan indrasya jathāre kāvīkradan nībhīr yatāḥ suryam ārohayo divi.*

⁸⁾ *eṣā sūryam ārocayam pāvamāno vicarṣaṇiḥ.*

⁹⁾ *ayā pavasva dhārayā yāyā sūryam ārocayaḥ | kīnvāno mānuṣīr apāḥ.*

9, 37, 4: „Auf dem Rücken Tritas machte Pavamāna zusammen mit den Verschwisterten die Sonne leuchten¹⁾“;

9, 97, 31: „Als du geboren warst, ließest du die Sonne durch Strahlen schwellen²⁾“;

9, 97, 41: „Indu erzeugte den Glanz in der Sonne³⁾“.

Das Aufleuchtenlassen der Sonne wird geradezu selbst als ein Erzeugen der Sonne bezeichnet:

9, 23, 2: „Die uralten Āyus sind aufs neue (ihrer) Stätte nachgegangen; sie erzeugten die Sonne zum Leuchten⁴⁾“;

9, 110, 3: „Denn du, Pavamāna, erzeugtest die Sonne, im Himmel die Milch durch Kraft⁵⁾“;

9, 42, 1 wird Soma genannt: „Die Lichträume des Himmels erzeugend, die Sonne in den Wassern erzeugend⁶⁾“.

Auf die Vorstellung, daß Soma sich mit der Sonne vereinigt, sie erstrahlen macht, wird es beruhen, daß ihm in 9, 59, 4 zugerufen wird: „Pavamāna, finde die Sonne⁷⁾!“ In diesem Sinne wird auch *svarvīd* als Beiwort Somas gebraucht; so

¹⁾ *sá tritásyādhi sánavi pávamāno arocayat | jāmibhiḥ sūryam sahá*. Geldner will *tritáस्या* auch mit *jāmibhiḥ* verbinden und in den „Geschwistern des Trita“ die *tritáस्या yósaṇaḥ* (9, 32, 2; 9, 38, 2), d. h. die Finger sehen, während *sánavi* „in der Reihe“ bedeuten soll. Meiner Ansicht nach sind die Verschwisterten die *saptá jāmáyaḥ* in 9, 66, 8, die Himmelsflüsse, und dieselben wie die *mānusīr apáh* in 9, 63, 7. Daß der Rücken Tritas ein Ort im Himmel ist, hoffe ich später zu zeigen, ebenso, daß man sich die Sonne in den himmlischen Wassern dachte.

²⁾ *jajñānāḥ sūryam apinvo arkaḥ*.

³⁾ *ājanayat sūrye jyótir induh*.

⁴⁾ *anu pratñsa āyávaḥ padām nāvīyo akramuḥ | rucé jananta sūryam*. Geldner übersetzt: „Die Āyus haben nach alter Weise die neueste Spur verfolgt. Sie erzeugten die Sonne, auf daß sie leuchte“, und erklärt *Sūrya* als den geklärten Soma. Wenn er hinzufügt, daß Soma oftmals Sonne heiße, so ist das in dieser Form nicht richtig; Soma wird allerdings ein paarmal *sūra* genannt, aber niemals *sūrya*. Unter den *āyávaḥ* versteht Geldner offenbar die Opferer. Dagegen spricht, daß in V. 4 desselben Liedes die *āyávaḥ* die Somas sind. Für die Opferer paßt auch das Beiwort *pratñsaḥ* nicht, das man doch unmöglich in den von Geldner angenommenen Sinn umdeuten kann. Was Geldner mit der neuesten Spur meint, die die Āyus verfolgt haben, weiß ich nicht. Mir scheint, daß sich den Worten ein Sinn nur abgewinnen läßt, wenn man *nāvīyaḥ* als Adverb faßt; ich bin aber keineswegs sicher, damit das Richtige getroffen zu haben.

⁵⁾ *ājījano hi pavamāna sūryam vidhāre śákmanā páyaḥ*. — *vidhāre* ist wohl dasselbe wie *vidharmāni*.

⁶⁾ *janāyan rocanā divó janāyan apsi sūryam*. — Wiederum ein Hinweis auf die Sonne in den Wassern. Geldners Ansicht, daß die Sonne im Wasser Soma selbst sei, erscheint mir unannehmbar.

⁷⁾ *pavamāna svar vidah*.

9, 86, 3: „Wie ein losgelassenes Roß ströme zum Siegespreis, die Sonne findend zum Kośa des Himmels, dessen Mutter der Fels ist¹⁾“;

9, 106, 1: „Zu Indra, dem Stier, sollen diese gepreßten Falben gehen, willig geboren, die die Sonne findenden Indus²⁾“;

9, 84, 5: „Diesen Soma, den milchreichen, mischen die Kühe mit Milch, den durch die Lieder die Sonne findenden³⁾“;

ebenso 9, 21, 1, wo die für Indra strömenden Indus, 9, 107, 14, wo die Somas auf der Fläche des Himmelsmeeres *svarvidāḥ* genannt werden. Das Beiwort verbindet sich gern mit dem Hinweis auf andere Güter, die Soma für seine Verehrer finden soll;

9, 106, 9: „Ihr ausgepreßten Indus, euch läuternd strömet uns Reichtum zu, den Himmel regnen lassend, die ihr die Wasser fließen laßt, die Sonne findend⁴⁾“;

9, 8, 9: [„Dich⁵⁾, den Männerbeschauenden, von Indra

¹⁾ *ātyo nā hiyānó abhi vājam arṣa svarvit kósaṃ divó ādrimātaram.*

²⁾ *indram accha sutā imé vṛṣaṇaṃ yantu hārayaḥ | śruṣṭi jātāsa indavaḥ svarvidāḥ.*

³⁾ *abhi tyāṃ gāvaḥ pāyasā payovdham sōmaṃ śrīṇanti matibhiḥ svarvidam.*

⁴⁾ *ā naḥ sutāsa indavaḥ punānā dhāvataḥ rayim | vṛṣṭidyāvo rītyāpaḥ svarvidāḥ.*

⁵⁾ [Mit dem ersten Textwort von 9, 8, 9 schließt Bl. 121 des MS.: die restlichen 45 Seiten des Kapitels sind verloren. Die noch folgenden Belege für *svarvid* sind vom Herausgeber zugefügt. Für die weitere Behandlung des Themas „Soma und Sonne“ bieten die Mat. außer einzelnen Notizen und einem durch Späteres restlos überholten Konzeptblatt: 1) ein Blatt, auf dem in flüchtigster Schrift, aber in überlegter, nachträglich geänderter Reihenfolge die Belege für *svarjit*, *svār siṣāsati*, *sanā svār*, *svaṛṣṭi* zusammengestellt sind, teils mit, teils ohne Übersetzung; 2) Bl. 64–66 einer alten Fassung des Kapitels (Reinschrift, mit noch nicht eingearbeiteten Nachträgen), in das endgültige MS. nicht ohne weiteres einzufügen (vgl. unten S. 266 Anm. 2). — Für den Rest des Kapitels ergibt sich aus dem Gesamtplan des Werkes und besonders den einleitenden Bemerkungen S. 202, daß nach Somas Aufenthalt in den Himmelsströmen nunmehr der im Himmelsmeer behandelt war, worauf das eigentliche Anliegen des Kapitels folgen muß: die Bestimmung des gegenseitigen, insbesondere auch räumlichen Verhältnisses von Himmelsströmen und Himmelsmeer. Hierüber liegen außer ganz spärlichen Notizen vor Bl. 78, 95, 100 und 104 einer alten Fassung des Kapitels (wiederum mit noch nicht eingearbeiteten Nachträgen), die unten (mit gewissen sich aus dem Zusammenhang ergebenden Ergänzungen) mitgeteilt sind. Darüber hinaus ist über den Inhalt des Schlußteils von Kap. VI nichts Sicheres mehr festzustellen. Die Mat. bieten noch einiges Weitere zum Thema Soma, u.a. ein Bruchstück einer alten Fassung des Kapitels über die Sonnenseihe, ein weiteres Bruchstück über die Herabkunft Somas im Regen und ein Konzept über die Frage, was der Soma eigentlich sei, im wesentlichen eine Widerlegung von Hillebrandts Mond-

Getrunkenen, die Sonne Findenden wollen wir genießen, Nachkommenschaft (und) Nahrung¹⁾“;

9, 109, 8: „Von den Männern gezügelt, geboren werdend, geläutert, möge er alle (Schätze) ergießen, erfreuend, die Sonne findend²⁾“;

8, 48, 15: „Gehe ein (in uns), Soma, du, der du uns allerwärts Lebenskraft verleihst, du, der Sonnenfinder; du, Indu, schütze uns im Verein mit (deinen) Hilfen von hinten oder auch von vorn³⁾“.

Statt *svarvid* erscheint zweimal als Beiwort Somas *svarjít*, „die Sonne gewinnend“:]

9, 78, 4: [„Soma läutert sich, für uns Kühe gewinnend, Wagen gewinnend, Gold gewinnend, die Sonne gewinnend, die Wasser gewinnend, Tausende gewinnend⁴⁾“];

9, 27, 2: [„Dieser die Sonne Gewinnende wird für Indra,

theorie. Es ist möglich, daß einiges davon in dem verlorenen Teil des Kapitels neu behandelt war; insbesondere könnten Ausführungen über die Sonnenreihe ihren Platz in dem Abschnitt über Soma und Sonne gehabt haben. Angesichts der besonders zahlreichen, Stoffauswahl und -anordnung wiederholt stark verändernden Neubearbeitungen, die dieses ohnehin längste und verwickelteste Kapitel des Buches erfahren hat, konnten jedoch die aufgezählten Stücke nicht zur Grundlage einer Rekonstruktion gemacht werden; es erschien richtiger, alles über Soma noch Vorhandene in Bd. II mitzuteilen. — Aus Raumgründen ausgeschlossen ist die an sich naheliegende Vermutung, daß Kap. VI noch Näheres über den Wasserbehälter im höchsten Himmel, den Lebensborn und seine verschiedenen Bezeichnungen enthalten hätte. Diese Ausführungen über *kósa*, *útsa*, *údhan*, *svàrnara* usw. waren zwar höchst wahrscheinlich ursprünglich mit im Somakapitel enthalten, wurden aber bald herausgenommen und in den 2. Band verwiesen. — Im folgenden schließen [] nur das vom Herausgeber Ergänzte ein; es ist also zu beachten, daß auch das nicht in [] Stehende zwar von Lüders stammt, aber als nur aus Entwürfen und aufgegebenen Fassungen herrührend nicht die gleiche Authentizität beanspruchen kann wie der endgültige Text der übrigen Kapitel und des bisher mitgeteilten Teils von Kap. VI.]

¹⁾ *nṛcákṣasaṃ tvā vayám indrapītaṃ svarvidam | bhakṣīmāhi prajāṃ iṣam.*

²⁾ *nṛbhīr yemānó jajñānāḥ pūtāḥ kṣārad viśvāni mandráḥ svarvit.*

³⁾ *tvām naḥ soma viśvāto vayo dhās tvām svarvid ā viśā nṛcákṣāḥ | tvām na inda ūtibhīḥ sajósāḥ pāhi paścātād utā vā purástāt.* — *svarvid* heißt Soma außerdem noch 9, 94, 2; 9, 101, 10; 9, 108, 2, doch ist an diesen Stellen (von denen 9, 94, 2 oben S. 257 behandelt ist) nicht von andern Gütern die Rede, die Soma für seine Verehrer finden soll; dies wäre der Fall in 5, 44, 1, wenn die Strophe auf Soma ginge und nicht, wie wahrscheinlicher, auf Agni; ein Eingehen auf ihre schwierigen Probleme würde in jedem Falle über den Rahmen der hier versuchten Ergänzung hinausführen.

⁴⁾ *gojīn naḥ sómo rathajít dhīranyajít svarjít abjít pavate sahasrajít.*

für Vāyu herumgegossen auf der Seihe, der Tüchtigkeit Verleihende¹⁾.“

Im gleichen Sinne wie *vid* und *ji* wird endlich auch die Wurzel *san*, *sā* gebraucht:]

9, 7, 4: „Wenn der Seher sich die Sehergabe und Manneskräfte anlegend herumströmt, sucht er, der Renner, die Sonne zu gewinnen²⁾“;

9, 74, 1: „Wie ein neugeborenes Kind schreit er in die Holz(kufe) hinab, wenn er, der rötliche Renner, die Sonne zu gewinnen sucht³⁾“;

9, 76, 2: „Wie ein Held nimmt er die Waffen in die Hände, in dem Wunsche, die Sonne zu erlangen, ein Wagenkämpfer in den Beutezügen um die Rinder⁴⁾“;

9, 4, 2: [„Gewinne das Licht, gewinne die Sonne, o Soma, und alle Glücksgüter⁵⁾!“]

1, 91, 21: „Dir, Soma, wollen wir zujauchzen, dem in Kämpfen Unüberwindlichen, dem Retter in Schlachten, dem Gewinner der Sonne, dem Gewinner der Wasser, dem Hüter des Stammes, dem in Schlachten Geborenen, dem guten Wohnsitz und guten Ruhm Ersiegenden⁶⁾.“]

Bisweilen scheint es aber, daß *svār* auf geistiges Licht zu beziehen ist, wie Geldner zu 10, 47, 5 erklärt⁷⁾; so

9, 9, 9: [„Pavamāna, schenke großen Ruhm, Rind, Roß, Reichtum an Söhnen; gewinne (uns) Weisheit, gewinne (uns) Licht⁸⁾!“]

¹⁾ *eṣā indrāya vāyāve svarjīt pāri śicyate | pavitre dakṣasāddhanāḥ.*

²⁾ *pāri yāt kāvyā kavir nṛmṇā vāsāno ārṣati | svār vājī śiṣāsati.*

³⁾ *śiśur nā jāto 'va cakradad vāne svār yād vājy āruśāḥ śiṣāsati.* Im folgenden ist, wie wir sehen werden, von der Vereinigung mit dem himmlischen Soma die Rede.

⁴⁾ *śūro nā dhātta āyudha gābhastyoḥ svāḥ śiṣāsan rathirō gāvīṣṭiṣu.* Vielleicht ist [Soma] hier der Streiter, der dem Indra bei seinem Kampf um das Sonnenlicht hilft; vgl. die folgende Halbzeile: [*indrasya śiṣmam īrāyann apasyūbhīr indur hinvāno ājyate manīṣibhiḥ*], „Indras Mut erregend, von den geschäftigen (Fingern) angetrieben, wird Indu von den Weisen gesalbt“].

⁵⁾ *sānā jyōtiḥ sānā svār viśvā ca soma saubhagā.*

⁶⁾ *aśālham yutsū pītanāsu pāpriṃ svarṣām apsām vjānasya gopām | bhareṣujām suksītīm suśrāvasam jāyantam tvām ānu madema soma.*

⁷⁾ [„*svarṣām*: *svār* in dieser Zusammensetzung ist bald im eigentlichen Sinne zu verstehen wie 1, 100, 13; 3, 34, 4; 1, 91, 21 (vgl. 3, 34, 8; 1, 100, 18; 10, 8; 8, 40, 10), bald ist das Himmelslicht s. v. a. Erleuchtung des Dichters wie in 9, 9, 9 . . .; 96, 18; 10, 120, 8.“]

⁸⁾ *pavamāna māhi śrāvo gām āsvam rāsi vīrāvat | sānā medhām sānā svāḥ.*

9, 96, 18: [„Der, denkend wie ein Ṛṣi, zum Ṛṣi machend, Licht gewinnend, tausend Mittel und Wege hat, der Führer der Weisen¹⁾.“]

9, 36, 3²⁾: „Mache uns, du uranfänglicher Pavamāna, die Lichter leuchten³⁾“;

9, 66, 24: „Der sich Läuternde, das große Ṛta, hat das strahlende Licht erzeugt, die schwarzen Finsternisse vernichtend⁴⁾“;

9, 61, 16: „Der sich Läuternde erzeugte wie des Himmels wunderbaren Donner das große allen Menschen gehörige Licht⁵⁾“;

„Dir gehören die Lichter, die Sonne, o du, der du dich läuterst“, schließt der Dichter in 9, 86, 29⁶⁾ den Preis des Soma.

Nun heißt es allerdings von Soma auch, daß er die Götter geschaffen⁷⁾, die Welten auseinandergestemmt⁸⁾, die Erde ausgebreitet habe⁹⁾, und 9, 96, 5 wird er als der Schöpfer der Welt

¹⁾ *ṛṣimanā yá ṛṣikṛt svarṣāḥ sahásranūthaḥ padaviḥ kavīndm.*

²⁾ [Die nachstehend mitgeteilten Blätter 64—66 einer alten Fassung des Soma-Kapitels beginnen mit vier (nachträglich gestrichenen) Stellen über die Erschaffung „des Lichts“ oder „der Lichter“ durch Soma, die im endgültigen MS., da sie sich nicht bei den Stellen über die Erzeugung der Sonne finden, offenbar in ganz andern Zusammenhang gestellt waren (II. Band?). Andererseits scheint der jetzt in Kap. VIII vorgeführte Aufenthalt der Sonne im Wasser hier bereits als behandelt vorausgesetzt. Auf Bl. 65 sind (hinter „daß Soma ein Anblick wie die Sonne ist“) die (oben S. 258 f. behandelten) Vergleiche Somas mit der Sonne (9, 54, 2; 9, 101, 12; 1, 121, 6; 9, 54, 3) nachträglich gestrichen, ebenso gleich darauf die Belege für Somas Bezeichnung als *sāra*. Nach dem Schluß von Bl. 66 stehen eine Reihe nachträglicher Notizen, die in der Anm. 2 (S. 267) zusammengefaßt wurden. Die mit einer Einpassung der drei Blätter in den Zusammenhang des endgültigen MS. verbundenen großen Schwierigkeiten und Unsicherheiten ließen es geratener erscheinen, die Blätter in wesentlich unveränderter Gestalt ab-zudrucken.]

³⁾ *sá no jyótīṃṣi pūrva pavamāna vi rocaya.*

⁴⁾ *pavamāna ṛtām brhāc chukrām jyótir ajījanat | kṛṣṇā tāmāṃsi jāṅghanat.*

⁵⁾ *pavamāno ajījanat divās citrām ná tanyatūm | jyótir vaiśvānarām brhāt.*

⁶⁾ *tāva jyótīṃṣi pavamāna sūryaḥ.*

⁷⁾ 9, 42, 4: *krāndan devām ajījanat.*

⁸⁾ 9, 101, 15: *vi yás tastāmbha ródasī*; 6, 44, 24: *ayām dyāvōprthivī vi śkabhāyad.*

⁹⁾ [Lüders gibt keinen Beleg an, gemeint dürfte sein 8, 48, 13: *tvām soma pītṛbhiḥ samvidāno ’nu dyāvōprthivī ā tatantha* (Geldner: „du reichst so weit wie Himmel und Erde“).]

und der Götter hingestellt¹⁾; man könnte daher geneigt sein, auch in den Äußerungen über die Erschaffung der himmlischen Lichterscheinungen nur einen Ausfluß der allgemeinen Vorstellung von seiner Schöpfertätigkeit zu sehen. Eine solche Tätigkeit wird ja fast allen Göttern gelegentlich einmal zugeschrieben, und sie liegt Soma an und für sich gewiß nicht ferner als den andern. Allein die große Anzahl der Stellen, die ihn gerade als den Schöpfer der Himmelslichter feiern, führt doch darauf, daß er zu diesen in einem besonders nahen Verhältnis steht, und mir scheint das in dem gemeinsamen Aufenthalt in den himmlischen Wassern begründet zu sein. Soma ist in buchstäblichem Sinne der Nächste dazu, die Sonne und die Morgenröten zu schaffen. Und nur aus diesem lokalen Zusammenhange erklärt es sich, daß Soma der Sonne schließlich völlig angeglichen wird, wenn man nicht geradezu von einer Identifizierung sprechen will²⁾. Es heißt nicht nur, daß Soma ein Anblick wie die Sonne ist, er wird auch 9, 65, 1; 9, 67, 9; 9, 10, 5 (Plur. *sūrāḥ*); 9, 10, 9, wahrscheinlich auch 9, 91, 3³⁾ und vielleicht auch 9, 66, 18⁴⁾ als *sūra* bezeichnet. In dem 9, 86, 19 entsprechenden Verse AV. 18, 4, 58 ist *sómah* durch *sūrah* ersetzt. Daß *sūra* als Name des Soma eine Bildung von *su*, „pressen“, sei, wie im PW. angenommen wird, ist wenig wahrscheinlich. Auch lautliche Schwierigkeiten stehen dem entgegen; nach Analogie von *surā* „Branntwein“ sollte man anstatt *sūra* eher *sura* erwarten. Immerhin ist es bemerkenswert, daß Soma immer nur als *sūra* und niemals als *sūrya* bezeichnet wird. Aber auch das ist verständlich. Wenn auch der Unterschied zwischen *sūra* und *sūrya* nicht immer gewahrt

¹⁾ *sómah pavate janitā matīnām janitā divo janitā prthivyāḥ | janitāgnér janitā sūryasya janiténdrasya janitótā viṣṇoḥ*.

²⁾ Als Sonne erscheint Soma in 9, 74, 2: *divo yā skambhó dharūṇaḥ svātata āpūrṇo amśūḥ paryéti viśvātaḥ*, [„Der volle Stengel, der als tragende, wohlerrichtete Stütze des Himmels rings herumläuft“]; 9, 84, 2: *ā yās tasthañ bhūvanāny āmartyo viśvāni sómah pári tāny arṣati*, [„Der Unsterbliche, der die Welten erstiegen hat, Soma läuft um alle diese herum“]; auch in 9, 85, 9–12 ist Soma = Sonne [alle drei Stellen von Geldner ebenso aufgefaßt]. 9, 86, 14 heißt Soma *svār jajñānó*, [„als Sonne geboren“], 9, 29, 2 wird er allgemeiner *jyótir jajñānām ukthyām*, [„geboren als das preisenswerte Licht“], genannt. 9, 97, 9 ist Soma Sonne und Mond: *divā hárir dádrṣe náktam ṛjráḥ* [Geldner: „Am Tage erscheint er als Falber, des Nachts als Schimmel“], Note: „Soma als Sonne und Mond“].

³⁾ *sūro āṇvam vi yāti*; daß *sūrah* Nominativ, nicht von *āṇvam* abhängiger Genitiv ist, macht 9, 10, 5 *sūrā āṇvam vi tanvate* wahrscheinlich.

⁴⁾ Wenn man *tvām soma sūra ēṣaḥ* übersetzt: „Du, Soma, bist *sūra*; herbei (führe) die Tränke“; aber andere Auffassungen sind nicht unmöglich, vgl. Oldenberg.

wird, so ist doch *sūrya*, eigentlich „der zur Sonne Gehörige“, ursprünglich die persönlich gefaßte Sonne, die in der Sonne wirkende Gottheit. Die ist der Soma natürlich nicht. Wohl aber hat man den strahlenden „Tropfen“ in der Sonnenscheibe gesehen und ihn danach benannt. Das aber konnte nur deswegen geschehen, weil beide ihren Sitz in den Himmelswassern haben.

8. Soma im Himmelsmeer

[In¹⁾ der gleichen Verbindung wie mit den Wassern und den Strömen erscheint Soma an einer Reihe von Stellen mit dem Meere.

9, 73, 3 enthält, wie so oft, die Gegenüberstellung des himmlischen und des irdischen Soma und hebt deren Identität hervor: „Der Große hat sich, ein Varuṇa, in das Meer verborgen; die Kundigen waren es, die ihn in den Gefäßen zu fassen vermochten²⁾.“ Oldenberg erblickt in dem Meer eine Bezeichnung der Regenwolken: „Varuṇa hat das ‚Meer‘ verborgen . . . , d. h. die Regenwolken zurückgehalten.“ In Wirklichkeit ist, wie oben S. 52 ausgeführt, Varuṇa eine metaphorische Bezeichnung des Soma, die ihm hier ebenso wie in 9, 95, 4: „Trita trägt den Varuṇa im Meere³⁾“ gegeben wird, weil beider gewöhnlicher Aufenthaltsort der *śamudrá*, das himmlische Meer, ist. Dieses Meer ist das Ziel des von der Opferstätte hinaufgesandten Soma:

9, 63, 23: „Soma Pavamāna, du strömst ruhmbringenden Reichtum herab; (uns) lieb gehe ein in das Meer⁴⁾!“

9, 64, 27: „Geläutert, o Indu, du viel Angerufener dieser Menschen, (uns) lieb gehe ein in das Meer⁵⁾!“

9, 64, 16: „Entsandt, durch Gebet angetrieben, wurden die schnellen Indus zum Meere hin strömen gelassen⁶⁾“;

¹⁾ [Der Rest des Kapitels beruht auf Bl. 87, 95–100, 104 einer alten Fassung (vgl. S. 263 Anm. 5), die z. T. als durchstrichene Rückseiten erhalten sind. Aus Bl. 87 („Sāyana erklärt . . .“) ergibt sich, daß vorher die Stellen 9, 63, 23; 9, 64, 27; 9, 66, 12 behandelt waren, doch sind dies sicher nicht die einzigen gewesen. Für 9, 73, 3; 9, 95, 4 ist oben S. 52 Anm. 9 nochmalige Besprechung für „später“ in Aussicht gestellt; auf 9, 64, 16 neben 9, 66, 12 wird unten S. 269 Bezug genommen. — Das S. 269 Anm. 8 und S. 270 Anm. 2 Mitgeteilte steht auf der Rückseite von S. 87; beides sind offenbar Nachträge zu der (rechts danebenliegend zu denkenden) verlorenen Seite 88, auf deren Inhalt sie einen gewissen Rückschluß gestatten.]

²⁾ *mahāḥ śamudrām varuṇas tīrō dadhe dhīrā ic chekur dharuṇeṣv ārabham.*

³⁾ *tritō bibharti varuṇam śamudré*; vgl. oben S. 52.

⁴⁾ *pavamāna nī tośase rayīm soma śravāyāṃ | priyāḥ śamudrām ā viśa.*

⁵⁾ *punānā indav eṣām pūruhūta jānānām | priyāḥ śamudrām ā viśa.*

⁶⁾ *prā hinvāṇsa indavō 'cchā śamudrām āśavaḥ | dhīyā jūtā asṛkṣata.*

9, 64, 17: „Gereinigt sind die regsamen (?) Indus lustig zum Meere gegangen, zum Schoße des Rta¹⁾“;

9, 66, 12: „Zum Meere hin sind die Indus gegangen, wie die Milchkühe in ihren Stall, zum Schoße des Rta²⁾“;

9, 64, 19: „Angeschirrt von den Liedersängern, wiehert das Etaśa-Roß dem Orte zu, wenn es in das Meer versetzt wird³⁾“;

9, 107, 15: „Es durchquerte Pavamāna mit seiner Welle das Meer⁴⁾“.

Sāyaṇa erklärt in 9, 63, 23; 9, 64, 27; 9, 66, 12 *samudrām* durch *dronakalaśam*, in 9, 64, 19 *samudré* durch *udake vasatīvarīṣu*. Aber auch wer Sāyaṇas Erklärung für richtig hält, wird annehmen müssen, daß die Bezeichnung als *samudrá* auf den Kalaśa übertragen ist, weil sich der Soma für gewöhnlich in einem Meere befindet. Mir ist freilich ganz unwahrscheinlich, daß *samudrá* in irgendeiner der angeführten Stellen im übertragenen Sinne gebraucht sein sollte. Der Vergleich des Soma, der zum Meere geht, mit den Kühen, die abends in ihren Stall heimkehren, zeigt, daß das Meer die Heimat des Soma ist. Die Heimat des Soma aber ist im Himmel; der Himmel ist sein Vater⁵⁾. Daß das Meer nicht [die Somakufe oder das Mischwasser ist⁶⁾], sondern der Himmelsozean, beweisen besonders 9, 66, 12 und 9, 64, 17 durch ihre Gleichsetzung des *samudrá* mit *ṛtasya yóni*⁷⁾, worunter, wie später zu zeigen, nur ein Ort im Himmel zu verstehen ist. Nur auf das Himmelsmeer, den Ursprung des Regens, paßt es ferner, wenn Soma 9, 97, 44 gebeten wird: „Und läutere uns Reichtum her aus dem Meere⁸⁾!“

¹⁾ *marmjānāsa āyāvo vṛthā samudrām indavaḥ | āgmann ṛtasya yónim ā.*

²⁾ *ācchā samudrām indavo'staṁ gāvo ná dhenávaḥ | āgmann ṛtasya yónim ā.*

³⁾ *mīmāṭi vāhnir etaśaḥ padām yujānā fkvabhiḥ | prā yāt samudrá dhītaḥ.*

⁴⁾ *tārat samudrām pávamāna ūrmiṇā.*

⁵⁾ Siehe oben S. 203, 254.

⁶⁾ Für Geldner ist *samudrá* in 9, 63, 23 das Mischwasser; aber unmittelbar vorher in V. 22 wird Soma aufgefordert: *vāyūn ā roha dhármaṇā*, „Steige zu Vāyu auf nach der Bestimmung!“.

⁷⁾ [Auf einem Notizblatt bemerkt Lüders zu 9, 66, 12: „*ṛtasya yóni* = *samudrá* = Heimat.“]

⁸⁾ *rayiṇ ca na ā pavasva samudrāt.* — An diesen *samudrá* ist auch wohl zu denken, wenn in 4, 58, dem Liede, in dem das *ghṛtā* in mystischer Weise gefeiert wird, gesagt wird (V. 1): *samudrād ūrmitr mādhumāñ úd ārad ūpāñ-śūnā sām amṛtatvām ānaḥ*, „Aus dem Meere hat sich die süße Woge erhoben. Mit dem Soma zusammen hat sie die Amṛtaschaft erlangt“. Das gibt dann weiter Anlaß, von einem Herzensozean zu sprechen, aus dem die Ghṛta-Ströme der Rede fließen (V. 5): *etā arṣanti hṛdyāt samudrāt*. Noch einmal wird auf dieses doppelte Meer in der Schlußstrophe hingewiesen (V. 11):

In dieses Meer sendet man den Soma hinauf, damit es immer neu gefüllt werde; deshalb ruft der Dichter 9, 61, 15 dem Soma zu: „Ströme, Soma, Heil unserm Vieh, milche uns strotzende Labungen, mehre das preisenswerte Meer¹⁾“, und ebenso 9, 29, 3: „Leicht zu erringen ist dies für dich, den sich Läuternden, o Schätzereicher; mehre das preisenswerte Meer²⁾!“ Will man mit Geldner (zu 9, 29, 3) unter dem *samudrá* „die mit dem Meere verglichene Menge des gepreßten Somas in der Kufe“ verstehen, so hat die Aufforderung an Soma, diesen Ozean zu mehren, keinen wirklichen Sinn und entbehrt vor allem jeden Zusammenhangs mit den in den vorhergehenden Pādas ausgesprochenen Bitten.

Seinem gewöhnlichen Aufenthalt im Himmelsmeer als seiner eigentlichen Heimstätte verdankt es Soma offenbar, daß er selbst ein (oder das) Meer genannt wird:

9, 86, 29: „Du bist ein Meer, allwissend, o Weiser, dein sind diese fünf Himmelsgegenden im weiten Umfang³⁾“;

9, 64, 8: „Du schwillst an, Soma, ein Meer⁴⁾“;

9, 109, 4: „Läutere dich, Soma, ein großes Meer, der Vater der Götter, zu allen Formen⁵⁾.“

Könnte hier die Wahl des Ausdrucks „Meer“ mit bestimmt sein durch die Absicht, den größtmöglichen Umfang, die ungeheure Weite oder Masse zu bezeichnen⁶⁾, so erscheint an andern Stellen *samudrá* wie ein einfaches Synonym von *sóma*, gleichviel ob von dem himmlischen oder dem beim Opfer gepreßten Soma die Rede ist:

dhāman te víśvam bhūvanam ādhi śritām antāḥ samudré hr̥dy antār dyuṣi | apām ānīke samīthé yá ābhṛtas tām aśyāma mādhumantaṃ ta ūrmim, „Auf deinem Wesen ruht die ganze Welt, auf (deinem) Leben im Ozean, im Herzen. Die süße Woge, die auf dem Antlitz der Gewässer, da wo sie zusammenkommen, herangebracht ist, die möchten wir erlangen.“ Geldner sieht in *samudrá* das Wasser, in das der Soma ausgedrückt wurde, in *samīthá* die große Kufe, in der der Soma gepreßt wurde. Mir scheinen hier die himmlischen Prototypen der Opferwasser und -Geräte gemeint zu sein.

1) *ārṣā naḥ soma śām gāve dhukṣāsva pipyūṣim iṣam | vārdhā samudrām ukthyām*.

2) *suśāhā soma tāni te punāndya prabhūvaso | vārdhā samudrām ukthyām*. Was mit *tāni* gemeint ist, zeigt die Parallele 9, 94, 5: *iṣam ūrjam abhy ārṣāsvaṃ gām urī jyōtiḥ kṛṇuḥi mātsi devān | víśvāni hī suśāhā tāni túbhyam pāvamāna bādhasa soma śātrūn*, „Ströme Labung, Stärkung, Roß, Rind herbei, mache weites Licht, berausche die Götter! Denn alles dies ist für dich leicht zu erringen, Pavamāna; du vertreibst die Feinde“.

3) *tvām samudró asi víśvavīt kave tāvemāḥ pāñca pradīso vidharmaṇi*.

4) *samudrāḥ soma pīnvase*.

5) *pāvasva soma mādhan samudrāḥ pitā devānām vísvābhi dhāma*.

6) Vgl. Kap. III S. 100 ff.

9, 97, 40: „Es brüllte das Meer an der uranfänglichen Weltenscheide, die Geschöpfe zeugend, der König der Welt¹⁾“;

9, 2, 5: „Das Meer wurde in den Wassern gereinigt²⁾“;

9, 101, 6: „In tausend Strömen läutert sich das Meer³⁾“.

Ist auch das Meer, in dem Soma weilt oder in das er gesandt wird, zumeist das himmlische Meer, so ist doch die Möglichkeit, daß ähnlich wie die Bezeichnung *nadī* von den Himmelsströmen, so auch der Ausdruck *samudrá* von dem Himmelsmeer auf die Preß- oder Mischwasser übertragen wurde, nicht zu bestreiten.] Daß⁴⁾ man die irdischen Preßwasser *samudrá* nennen konnte, zeigt 9, 78, 3, wo sie noch kühner mit völliger Personifizierung als die *samudrīyā apsarāso* erscheinen: „Die dem Meere angehörigen Apsaras strömten, darinnen sitzend, zu Soma. Sie entsenden ihn, den Gebieter des Hauses; sie bitten den sich Läuternden um sein unvergängliches Wohlwollen⁵⁾.“ Daß die Apsaras hier im Grunde doch nur ein Bild für die Wasser sind, verrät das *akṣaran*, das nur auf das *upameya*, nicht auf das *upamāna* paßt. Das *hinvanti* zeigt weiter, daß es die Preßwasser sind. Das Beiwort *samudrīyāḥ* aber erhalten diese, weil sie ein Abbild des Meeres dort oben sind, der Stätte, in der Soma der Herr ist.

Deutlich werden die irdischen Wasser, die dem Soma zugesetzt werden, in 1, 173, 8 ein *samudrá* und daneben *āpo devīḥ* genannt: „So sind ja dir (Indra) die gepreßten Somas in dem Meere zum Heile, wenn die göttlichen Wasser sich für dich in diesen (Milchgüssen) berauschen⁶⁾.“

9. Himmelsströme und Himmelsmeer.

Wir finden also den Soma nicht nur in der Welle des Stromes, in den Strömen oder Flüssen, sondern auch in einem Meere, das wir ebenso wie jene Ströme in den Himmelshöhen suchen müssen, und es fragt sich, ob die Ströme und das Meer miteinander identisch

¹⁾ *ākṛān samudrāḥ prathamē vidharmañ janāyan prajā bhūvanasya rājā* [Übersetzung aus Mat.].

²⁾ *samudrō apsu māṃṛje* (vgl. oben S. 206).

³⁾ *sahāsradhārah pavate samudrāḥ*.

⁴⁾ [Hier beginnt Bl. 95.]

⁵⁾ *samudrīyā apsarāso manīṣiṇam āsīnā antār abhi sōmam akṣaran | tā im hinvanti harmyāsya sakṣāṇim yācante sumnām pāvamānam ākṣitam*.

⁶⁾ *evā hi te śāṃ sāvanā samudrā āpo yāt ta āsū mādanti devīḥ*.

und nur verschiedene Namen für ein und dasselbe himmlische Gewässer sind, oder ob zwischen den beiden ein Unterschied gemacht wird.

Für die Frage sind zunächst ein paar Stellen wichtig, in denen das Meer neben den Strömen erscheint:

9, 86, 8: „Der König taucht sich in das Meer, in die Flüsse; er gesellt sich der Woge der Wasser, wenn er in die Ströme gegangen ist; er betrat, sich läuternd, die wollene Fläche auf dem Nabel der Erde, der Träger des großen Himmels¹⁾“;

9, 85, 10: „Auf dem Rücken des Himmels melken die honigzungigen unvergänglichen Freundinnen den auf dem Berge stehenden Stier, den Tropfen, der in den Wassern, im Meere, den Honigreichen, der in der Welle des Stromes, auf der Seihe groß geworden war²⁾.“

Sehen wir zunächst einmal von allen Einzelheiten der Erklärung ab, so ergibt sich aus der Nebeneinanderstellung des *samudrá* und der *nadí*, der *sindhu* oder des *sindhor úrmih* in diesen Strophen, daß das Meer wenigstens nach der Vorstellung der Dichter dieser Lieder doch etwas von den Strömen Verschiedenes gewesen sein muß. Nun ist für gewöhnlich der *samudrá* der Ort, in dem die Flüsse zusammenströmen. Hält man auch für den *samudrá*, um den es sich hier handelt, an diesen Verhältnissen fest, so kommt man dazu, da die Beziehung auf den die Erde umfassenden Ozean hier ausgeschlossen ist, in dem *samudrá* das beliebte Luft- oder Wolkenmeer zu sehen, in das die himmlischen Ströme das Naß entsenden, das dann weiter als Regen auf die Erde hinabfällt. Nun haben wir ja tatsächlich das *antáríkṣa* als einen Standort des Soma während des Regens kennen gelernt³⁾. Es heißt ferner in 9, 69, 9, daß die Somas über die Wollenseihe hinaus, die Schale verlassend, *vr̥ṣṭīm áccha* gehen⁴⁾. Nach 9, 64, 16; 9, 66, 12 gehen die Tropfen *ácchā*

¹⁾ *rājā samudrām nadyò vi gāhate 'pām úrmīm sacate sindhuṣu śrítāh | ádhy asthāt sánu pávamāno avyáyaṃ nābhā prthivyā dharūno mahó divāh.*

²⁾ *divó náke mādhujihvā asaścátò venā drihanty ukśāṇaṃ giriṣṭhām | apsú drapsāṃ vāvr̥dhānām samudrá ā sindhor úrmā mādhumantam pavitra ā.* — Vgl. 9, 89, 2: *apsú drapsó vāvr̥dhe.*

³⁾ [Die Ausführungen, auf die hier Bezug genommen wird, sind im endgültigen MS. durch solche über Somas Weg durch das *antáríkṣa* beim Aufstieg in den Himmel ersetzt; vgl. jedoch noch S. 263 Anm. 5. (S. 263 unten, 264).]

⁴⁾ [*sutāh pavitram áti yanty ávyam hitvī vavriṃ harito vr̥ṣṭīm áccha.*]

samudrām. Daraus scheint sich die Gleichung *vr̥ṣṭī* = *samudrá* zu ergeben, wonach der *samudrá* das Regenmeer sein müßte. Es liegt in der Natur der Sache, daß wir bei der Interpretation der vedischen Lieder mit solchen Gleichungen operieren müssen. Man sollte aber nie vergessen, daß das im Grunde ein ganz äußerliches Verfahren ist, das zu den schwersten Mißgriffen führen kann; und jedenfalls müssen derartige Gleichungen aufgegeben werden, sobald ihnen auf anderem Wege gewonnene Ergebnisse widersprechen¹⁾. Das aber ist hier der Fall. 9, 96, 19 heißt es: „Der Adler, der in den Camūs sitzt, der Vogel, der sich ausbreitet (?), der Tropfen, der die Kühe findet, wenn er seine Waffen trägt, der Büffel verkündet, wenn er sich der Woge der Wasser gesellt, das Meer als seine vierte Stätte²⁾.“ Hier wird also mit klaren Worten das Meer als die vierte Stätte des Soma bezeichnet. Der Ausdruck ist mit Rücksicht auf den vorhergehenden Vers, 9, 96, 18, gewählt: „In dem Wunsche, die dritte Stätte zu gewinnen, strahlt Soma, der Virāj nachsingend (?)³⁾.“ Nun haben wir Erde, Luftraum und Himmel als die drei Stätten des Soma kennen gelernt; die dritte Stätte kann daher in 9, 96, 18 meines Erachtens nur der Himmel sein, dem Soma von der Opferstätte aus zustrebt, der *dyuloka*, wie auch Sāyaṇa richtig bemerkt. Ist aber der Himmel die dritte Stätte, so muß die vierte Stätte, der *samudrá*, noch höher sein als der Himmel⁴⁾. Dazu stimmt es durchaus, daß, wie wir oben sahen, in 9, 22, 5f. gesagt wird, die Somas hätten *uttamāṃ rājāḥ* oder *idāṃ uttamāṃyāṃ* erreicht. Dazu stimmt weiter aber auch 9, 86, 8, wo die Standorte Somas offenbar in absteigender Reihe aufgezählt sind und das Meer vor den Strömen erscheint⁵⁾. Man beachte ferner 9, 17, 5, wonach Soma bei seinem

¹⁾ Dazu kommt, daß es in der ersten Hälfte von 9, 69, 9 mit offenbar beabsichtigtem Gleichklang heißt: *etē sōmāḥ pāvamānāsa indraṃ rāthā iva prā yayuḥ sātīm āccha*. Das führt darauf, daß nach der Absicht des Dichters *vr̥ṣṭī* hier nicht so sehr der Regen in konkretem Sinne als der Ort ist, zu dem Indra gehen soll, als vielmehr das „Regnen“, das „Regenspenden“.

²⁾ *camūśac chyenāḥ śakunó vibh̥ṭvā govindūr drapsā āyudhāni bibh̥rat | apām ūrmīm sácāmānaḥ samudrām tur̥ṭyaṃ dhāma mahiṣo vivakti*.

³⁾ *tr̥ṭiyaṃ dhāma mahiṣāḥ śiśāsa sōmo virājāṃ ānu rājati śtūp*.

⁴⁾ Sāyaṇa, von der späteren Auffassung des Soma befangen, sagt hier: *cāndramasaṃ sthānam*.

⁵⁾ Vielleicht ist auch in 9, 96, 19 eine Anordnung in aufsteigender Reihenfolge beabsichtigt; der *camūśac chyenāḥ* würde dann dem Soma auf Erden, der *śakunó vibh̥ṭvā* dem Soma im Luftraum, der *govindūr drapsā āyudhāni bibh̥rat* dem Soma im Himmel entsprechen. Die gleiche Anordnung könnte in 9, 85, 10 vorliegen: *apsū samudrá ā* steht offenbar nach vedischer Weise im Sinne von *samudrásyāpsū*; die zweite Stelle könnte durch *sindhō ūrmā*, die dritte durch *pavitra ā* bezeichnet sein, doch läßt sich die „Welle des

Aufstieg zum Himmel die drei Lichträume durchdringt, also bis zu dem höchsten Orte vordringt¹⁾. Liegt aber das himmlische Meer höher als der Himmelsstrom oder die Himmelsströme, so kann man sich die letzteren nur als Abfluß jenes Meeres gedacht haben. (9, 22, 4—6²⁾) heißt es, daß die Somas die Rücken der beiden Welten, den höchsten Raum erreichten *ānu pravātaḥ*, „den Strömen nach“. Die Somas in den Himmelsströmen dringen also bis zu deren Quelle im höchsten Raum vor. Das ist offenbar derselbe Ort, den wir in 9, 86, 43 unter der Bezeichnung *sīndhor ucchvāsāḥ* als den Aufenthaltsort des himmlischen Soma fanden.) Dieser Ausgangspunkt der sieben himmlischen Ströme kann aber doch nur gemeint sein, wenn von Varuṇa 8, 41, 2 gesagt wird: „Der an dem Quell der Flüsse (weilt), mit sieben Schwestern, er mitten (unter ihnen)³⁾.“

Dieses aus den vedischen Liedern gewonnene Ergebnis stimmt nun aber genau zu den Anschauungen auch der späteren Zeit. Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Up. 2, 1 werden die einzelnen Moren des Praṇava *om* den verschiedenen Welten gleichgesetzt; die erste More, *a*, ist die Erde⁴⁾, die zweite, *u*, ist der Luftraum⁵⁾, die dritte, *m*, ist der Himmel⁶⁾, die vierte halbe More am Ende ist die Somawelt⁷⁾. Die Reihenfolge: Erde, Luftraum, Himmel, Somawelt — läßt keinen Zweifel darüber, daß die letzte als die höchste gilt.

Aber⁸⁾ auch das Somameer ist noch nicht der letzte Ursprungsort des Soma. 9, 68, 5 behauptet der Dichter: „Mit Geisteskraft, mit Stromes“ hier auch auf das irdische Wasser beziehen und direkt mit *pavitra ā* vereinigen.

¹⁾ *āti trī soma rocand rōhan nā bhrājase divam.*

²⁾ [Die in () eingeschlossene, von Hrsg. hier eingefügte Interpretation von 9, 22, 4—6 hat Lüders auf der leeren Rückseite von Bl. 97, d.h. drei Seiten vorher, nachträglich notiert. Das als durchstrichene Rückseite erhaltene Bl. 57 einer alten Fassung (z.T. entsprechend Bl. 83 des endgültigen MS., über Somas Eingehen in die *māhīr apāḥ*) schließt mit folgendem Absatz: „Nicht immer werden die Ströme selbst als das Ziel des aufsteigenden Soma hingestellt, bisweilen liegt es noch höher, wie in den schon angeführten Strophen 9, 22, 4—6, wo es heißt, daß die Somas die Rücken der beiden Welten, den höchsten Raum erreichten *ānu pravātaḥ*, „den Strömen nach“. Die Somas dringen also in den Himmelsströmen bis zu deren Quelle im höchsten Raume . . .“ Man beachte jedoch im endgültigen MS. (oben S. 210) die abweichende Übersetzung von *ānu pravātaḥ* durch „den abschüssigen Bahnen entlang“.]

³⁾ *yāḥ sīndhūnām ūpodayé saptāsvasā sā madhyamāḥ.*

⁴⁾ *tasya ha vai praṇavasya pūrvā mātṛā pṛthivy akārah.*

⁵⁾ *dvitīyāntarikṣaṃ sa ukārah.*

⁶⁾ *trītyā dyavīḥ sa makārah.*

⁷⁾ *yāvasāne 'sya caturthy ardhāmātrā sā somalokaḥ.*

⁸⁾ [Hier beginnt Bl. 104; über den Inhalt von Bl. 101—103 geben die Mat. keine Anhaltspunkte.]

Denken entsteht der Weise, der Sproß des Rta, der jenseits der Zwillinge niedergesetzt ist. Als sie jung waren, erkannten die beiden zuerst den ins Verborgene gesetzten Sproß, der halb hervorragte¹⁾.“ Mit den *yamā* sind sicherlich nicht die *Asvins* gemeint, an die Graßmann dachte [und als die sie Geldner erklärt], sondern, wie schon Bergaigne 1, 239 Anm. 1 und Ludwig annahmen, Himmel und Erde. Jenseits von Himmel und Erde wird also Soma geboren; das kann nur eine Stätte sein, die noch höher als der dritte Himmel ist. Diese Stätte führt auch einen besonderen Namen²⁾.

¹⁾ *sām dākṣeṇa mānasā jāyate kavir rtāsya gārbho nihito yamā parāḥ | yānā ha sántā prathamām vi jajñatur gūhā hitām jānima nēnam ūdyatam.*

²⁾ [Darunter ist nachträglich notiert: „*Svārṇara: jānānn rtām prathamām yāt svārṇaram prāsastaye kām avṛṇita sukrātuḥ* 9, 70, 6“, darunter: „Weiteres unter *svārṇara*. Besonders 8, 65, 2, wo *prasrāvane divāḥ svārṇare* und *samudré āndhasaḥ* geschieden werden.“ Über *Svārṇara* vgl. Bd. II. Von einer Einfügung des Stückes an dieser Stelle wurde abgesehen, da höchstwahrscheinlich der Plan des Kapitels später grundlegend geändert war.]

VII

DIE VIER STRÖME¹⁾

1. Die Verteilung des Himmelsstromes in den Purāṇas

[Die Untersuchung der Beziehungen Somas zu den Wassern hat ergeben, daß sich der vedische Inder den Himmelsstrom oder die Himmelsströme als Abfluß des im obersten Himmel befindlichen Somameeres gedacht hat.] Den²⁾ Himmelsstrom als Abfluß des Somameeres kennen aber auch die Purāṇas.

Im Vāyupurāṇa wird die Herabkunft der Gaṅgā im 47. Adhyāya erzählt³⁾. Der Anfang (V. 22—27) stimmt im wesentlichen mit Mbh. 6, 6, 42—47 überein; die oben S. 161 angeführte Strophe Mbh. 6, 6, 47 kehrt hier, mit der Variante *somapādaprasūtā sā*, „aus Somas Strahlen hervorgegangen“ im 3. Pāda, als V. 26 wieder. Es

¹⁾ [Das Druck-MS. dieses Kapitels ist vollständig verloren. Die Mat. bieten; 1. Bruchstücke (z.T. auf durchstrichenen Rückseiten) einer alten, unpaginierten Ausarbeitung (Reinschrift) zum Thema; ein Blatt in zwei Fassungen; dazu ein MS.-Blatt „186“ über die Berichte von der Siebenteilung der Himmelsgaṅgā in Rāmāyaṇa und Vāyupurāṇa; 2. einige inhaltlich hierher gehörende Seiten einer früheren Fassung des Kapitels „*upahvarā* und die vier Flüsse“ (vgl. S. 333 Anm. 1); 3. eine Anzahl kosmographischer Skizzen („Weltbild nach Viṣṇupur. II 4, 1ff.“; „Weltbild nach Hiuen-Tsiang“; „Jambudvīpa nach Vāyup. 34, Varāhap. 75“; Jambudvīpa nach Mbh. VI, Weltbild und Jambudvīpa nach Mārkaṇḍeyapur.; „Lauf der vier Weltströme nach Hiuen-Tsiang“); 4. ganz wenige sonstige Notizen und Exzerpte. Im folgenden ist der Versuch gemacht, unter Zugrundelegung des unter 1. genannten MS. soweit möglich einen Ersatz für das Verlorene zu bieten. Kleinere Anpassungen an neuere Auffassungen von Lüders oder den geänderten Zusammenhang sind stillschweigend vorgenommen; was sich sonst an Unterschieden des endgültigen MS. gegenüber der alten Ausarbeitung mutmaßen ließ, ist jeweils in Anmerkungen angedeutet. Die nach Ausweis der Mat. beabsichtigte umfassendere Heranziehung des puranischen Materials wurde nachgeholt. [] kennzeichnen Ergänzungen und Zusätze des Herausgebers.]

²⁾ [Dieser Satz ist einem Blatt einer alten Fassung des Soma-Kapitels entnommen.]

³⁾ [Der gleiche Bericht steht mit geringen Varianten Brahmāṇḍapurāṇa (Bp.) 18, 25ff., Matsyapurāṇa (Mp.) 120, 23ff. Die Lesarten dieser Versionen wurden zur Konstituierung des von Lüders nach der alten Bibl. Ind.-Ausgabe des Vāyupurāṇa zitierten Textes mit herangezogen.]

folgen ein paar eigene Verse, die für uns Interesse haben: „Der Lichtpfad (die Milchstraße) am Himmel aber, den man bei Nacht längs des Kreises der Nakṣatras leuchten sieht, das ist die Göttliche, auf den drei Pfaden Wandelnde. Luftraum und Himmel läuternd, zur Erde gegangen, wurde sie, als sie auf Bhavas Haupt gestürzt war, durch den Zauber des Yoga zurückgehalten. Aus einigen Tropfen, die von der Zornigen auf die Erde fielen, entstand das Bindusaras. Darum heißt es der ‚Tropfensee‘¹⁾.“

Dann wird wie in Rām.1, 43 und zum Teil in wörtlicher Anlehnung an den Text des Epos erzählt, wie Śiva die Gaṅgā, die glaubt, den Gott bei ihrem Sturze mit in die Unterwelt (*pātāla*) reißen zu können, zur Strafe für ihren Hochmut zurückhält, bis er durch den Anblick Bhagīrathas bewogen wird, sie zu entlassen. Er entläßt sie hier aber nicht zunächst, wie im Rāmāyaṇa, in das Bindusaras, obwohl das in V. 26 angedeutet und nachher in V. 41 ausgesprochen ist, sondern es wird sofort die Siebenteilung erzählt, wieder in ziemlich genauer Übereinstimmung mit dem Rāmāyaṇa²⁾. und im Anschluß daran werden im einzelnen die Länder angegeben, die die sieben Ströme durchfließen.

- 1) *divi cchāyāpatho yas tu anu nakṣatramanḍalam* 28
drśyate bhāsvaro rātrau devī tripathagā tu sā
antarikṣaṃ divaṃ caiva bhāvayanti bhuvaṃ gatā
bhavottamāṅge patitā samruddhā yogamāyayā 29
tasyā ye bindavaḥ kecit kruddhāyāḥ patitāḥ kṣitau
kṛtaṃ tu tair bindusaras tato bindusaraḥ smṛtam 30

[Wesentliche Lesarten: 28^a Vp. Bibl. Ind. *divicchrāyāpatho* (Lüders: „Der Pfad in des Himmels Höhe“), Mp. *divaś cchāyāpathas tatra*: Bp. °*manḍalaḥ*. 29^a Bp. *bhāvayanti surāpaga*. 30^b Vp. *kṛtaṃ bindusaras tatra*.]

- 2) *tato visarjyamānāyāḥ srotas tat saptatām gatam* 37
tisraḥ prācīm abhimukhaṃ prati cīm tisa eva tu
nadyāḥ srotas tu gaṅgāyāḥ pratyapadyata saptadhā
nalini hlādinī caiva pāvanī caiva prāg gatā 38
sītā cakṣuś ca sindhuś ca prati cīm diśam āśritāḥ
saptamī tv anvagāt tāsām dakṣiṇena bhagīratham 39
tasmād bhāgīrathī yā sā praviṣṭā lavaṇodadhīm
saptatī bhāvayantiḥa himāhvam varṣam eva tu 40
prasūtāḥ sapta nadyas tāḥ śubhā bindusarodbhavāḥ
nānādeśān bhāvayanti mleccapṛāyāṃś ca sarvaśaḥ 41

[Vp. liest 37^b *trayaḥ, traya*; 39^b *tv anugā tāsām*. Varianten von Mp.: 37^a *tato visarjayām āsa sapta srotāmsi gaṅgayā*. 37^b *trīṇi, trīṇy athaiva tu*. 38^a *srotāmsi tripathāyās tu pratyapadyanta*. 38^b *prācyagā*. 39^a *tisras tā vai prati-cyagāḥ*. 39^b *tv anugā*. 40^a *bhāgīrathī sā vai praviṣṭā dakṣiṇodadhīm*. 40^b *saptu caitāḥ plāvayanti varṣaṃ tu himasāhvayam*. 41^b *tān deśān plāvayanti sma*. — Der oben gegebene Text ist deutlich Kontamination zweier Versionen: zur Herstellung eines einheitlichen Textes wäre zu streichen entweder Str. 37 oder 38^{ab}, 39^a.]

Eine ganz andere Darstellung von der Herabkunft des Himmelsstromes, die mit der eben gegebenen schlechterdings unvereinbar ist, [findet sich in den meisten andern Purāṇas¹⁾ und ist auch im Vāyupurāṇa] schon vorher in Adhy. 42, 1ff. gegeben²⁾:

„Diese Götterflüsse voll heiligen Wassers, die aus den trefflichen Teichen geflossen sind, und die Flüsse mit hochflutendem Wasser — die vernehmst der Reihe nach. Aus jenem Himmelsmeer, das den Namen Soma führt, dem Halt aller Wesen, dem Behälter des

¹⁾ [Fundstellen bei Kirfel, Kosmographie, S. 109; dort zuzufügen ist Lingapurāṇa 52, 1–10; Kūmapur. 46, 28–33.]

²⁾ [Hier endet ein MS.-Blatt; ein anderes beginnt mit der Übersetzung von Vp. 42, 1ff. Dazwischen muß der Sanskrittext von Vp. 42, 1ff. und kann noch anderes gestanden haben. Zur Konstituierung und Übersetzung von Vp. 42, 1ff. wurden die z.T. besseren LA. von Lingap. 52, 1–10 herangezogen; die Abweichungen des Vp. von dem nachstehend gebotenen Text sind folgende: 2^a *ambonāḍher*; 4^a *jyotiṣi nivartantī*. 9^a *vibhidyamānā salilais* (Lingap.: *vibhajyamānasalilā sā javenānilena ca*). Lingap. liest 4^b *samāyutā*, 7^b *yathā somas*, 9^b *antarakūṭeṣu*.]

<i>sarovarebhyah punyodā devanadyo vinirgatāḥ</i>	
<i>mahaughatoyā nadyas ca tāḥ śṛṇudhvam yathākramam</i>	1
<i>ākāśāmbhoniḍhir yo 'sau soma ity abhidhīyate</i>	
<i>ādīhārah sarvabhūtānām devānām amṛtākaraḥ</i>	2
<i>tasmāt pravṛttā punyodā nadī hy ākāśagāminī</i>	
<i>saptamenānilapathā prayātā vimalodakā</i>	3
<i>[sā jyotiṃsy anuvartantī jyotirgaṇaniṣevitā</i>	
<i>tārākoṭisahasrāṇām nabhasas ca samāyatā]</i>	4
<i>māhendreṇa gajendreṇa ākāśapathayāyina</i>	
<i>kṛīḍatā hy antaratale yā sā vikṣobhitodakā</i>	5
<i>[nāikair vimānasamghātaiḥ prakāśadbhir nabhastalam</i>	
<i>siddhair upasprṣṭajalā mahāpunyajalā śivā</i>	6
<i>vāyunā preryamānā ca anekābhogagāminī</i>	
<i>parivartaty aharāho yathā sūryas tathaiḥ sā]</i>	7
<i>catvāry aśīti pratatā yojanānām samantataḥ</i>	
<i>vegena kurvati merum sā prayātā pradakṣiṇam</i>	8
<i>vibhidyamānasalilā taijasenānilena ca</i>	
<i>meror uttarakūṭeṣu patitātha caturṣv api</i>	9
<i>merukūṭatātāntebhya utkrṣṭebhyo nivartitā</i>	
<i>vikīryamānasalilā caturdhā samśṛtodakā</i>	10
<i>ṣaṣṭīyojanasāhasraṃ nirālambanam ambaram</i>	
<i>nipapāta mahābhāgā meros tasya caturdiśam</i>	11
<i>sā caturṣv abhitas caiva mahāpādeṣu śobhanā</i>	
<i>pūnyā mandarapūrveṣu patitā hi mahānadī</i>	12

[Lüders' Übersetzung übergeht ohne Hinweis und ersichtlichen Grund die Strophen 4, 6, 7; auf einem Blatt der Mat. finden sich unter anderen folgende Notizen: „Himmelsstrom von Winden angetrieben, Vāyup. 42, 7 *vāyunā preryamānā*, 42, 9 *vibhidyamānā salilais taijasenānilena ca*“; „Himmelsstrom im Kreise gehend, Vāyup. 42, 7 *parivartaty aharāho yathā sūryas tathaiḥ sā*“; „Gestirne im Himmelsstrom Vāyup. 42, 4 *sā jyotiṣi nivartantī*“ (für *jyotiṃsi nivartantī*?)“.]

Amṛta der Götter, aus dem ging der in der Luft fließende Strom voll heiligen Wassers hervor. Auf dem siebenten Pfad des Windes floß er mit seinem klaren Wasser dahin. Der mächtige Elefant des großen Indra, der auf dem Pfade des Luftraums wandelte, wühlte sie auf, als er im Raume spielte. In einer Ausdehnung von 84 Yojanas floß sie eilig dahin¹⁾, den Meru von rechts nach links rings umwandelnd. Dann stürzte sie, indem ihr Wasser von dem heftigen Winde gespalten wurde, auf die vier obersten Gipfel des Meru. Von den obersten Abhängen der höchsten Merugipfel zurückgeprallt, indem ihr Wasser umherspritzte und sie sich in vier Teile teilte, fiel die Herrliche 60 000 Yojanas in den Luftraum, wo es keine Stütze gibt, nach den vier Himmelsrichtungen vom Meru. Der heilige, schöne, große Strom fiel auf die vier (den Meru) rings (umgebenden) großen Vorgebirge Mandara usw.“

Im folgenden wird dann genau der Weg eines jeden der vier Ströme von den Vorbergen des Meru durch die vier den Meru umgebenden Teiche und Haine und durch eine phantastische [Reihe von Bergen bis zur Einmündung der Sītā in den östlichen, der Alakanandā in den südlichen, des Vakṣu²⁾ in den westlichen und der Bhadrāsomā in den nördlichen Ozean beschrieben.

Statt von einer Siebenteilung wird also hier von einer Vierteilung des Himmelsstromes berichtet. Der gemeinsame Ursprung aber der vier großen Weltströme, in die sich die himmlische Gaṅgā teilt, ist „der Himmelozean, der den Namen Soma führt“, d.h. nichts anderes als jenes Meer im höchsten Himmel, das wir als Heimstätte Somas kennen gelernt haben. Freilich war es nur zu naheliegend, daß eine Zeit, der die Vorstellung von diesem himmlischen Soma-meer fremd geworden war, Soma auch hier als Mond verstand. So läßt z.B. das Mārkaṇḍeyapurāṇa (56, 1f.) die Gaṅgā aus Nārāyaṇas Fuß entspringen, dann zunächst in den Mond eintreten und von da

¹⁾ [Liṅgap. 52, 6^bff. hat statt dessen:

*catvāry aśītis ca tathā sahasrāṇāṃ samucchritāḥ
yojanānāṃ mahāmeruḥ śrīkaṇṭhākṛīḍakomalāḥ
tatṛāsīno yataḥ śarvaḥ sāmbarḥ saha gaṇeśvaraiḥ
krīḍate sucīraṃ kālāṃ tasmāt puṇyajālā śivā
gīrīṃ meruṃ nadī puṇyā sā prayāti pradakṣiṇam*

Vp. 42, 8^a sieht aus wie ein entstellter Rest dieser ausführlicheren Fassung; 84 000 Yojanas ist die reguläre Höhe des Meru über dem Erdboden, während von einer Erstreckung der Himmelsgaṅgā über 84 oder 84 000 Yojanas sonst nicht die Rede ist.]

²⁾ [D.h. des Oxus. Vp. nennt den Namen nicht; die anderen Purāṇas bieten meist die Verlesung Cakṣus oder dgl.]

auf den Meru stürzen¹⁾. Wenn dabei der Mond als *soma* bezeichnet und mit den Beiwörtern *sudhāyonī* und *ādhāra ambhasām* versehen wird, so schimmert die alte Vorstellung wenigstens noch durch; im Viṣṇupurāṇa (II 2, 31) und Kūrmap. (46, 28) aber heißt es einfach: „Nachdem sie, Viṣṇus Fuß entsprungen, die Mondscheibe überflutet . . .“²⁾.

Dem Epos ist die Vierteilung des Himmelsstromes ebenso fremd wie der Mehrzahl der Purāṇas die Siebenteilung. Eine Kombination beider Vorstellungen findet sich jedoch im Mārkaṇḍeya-, Viṣṇu- und Agnipurāṇa. Diese erzählen die Vierteilung wie die übrigen Purāṇas, fügen aber an den Bericht vom Lauf des südlichen Stromes einfach noch die Siebenteilung an³⁾.]

2. Die vier Weltströme in der buddhistischen Kosmologie

Die Anschauung von den vier Weltflüssen, die einem gemeinsamen Quell entstammen, ist nicht auf die brahmanische Kosmologie beschränkt. Sie findet sich ganz ähnlich auch bei den Buddhisten, und das beweist, daß sie jedenfalls nicht ganz modernen Datums ist, wie man bei dem ungewissen Alter der Purāṇas vielleicht annehmen könnte. Ich kann als buddhistischen Gewährs-

¹⁾ *tataḥ pravṛttā yā devī gaṅgā tripathagāmīnī
sā praviśya sudhāyonīm somam ādhāram ambhasām
tataḥ saṃbadhyamānārkaśmīsaṃgatipāvanī
papāta meruprṣṭhe ca sā caturdhā tato yayau*

²⁾ *viṣṇupādavinīṣkrāntā plāvayitvendumaṇḍalam*
Ebenso Bhāgavatap. V 17,4: *indumaṇḍalam āvārya*; Agnip. 108,19 *plāvayitvā candram*.

³⁾ Mārkaṇḍeyap. 56,7ff.:

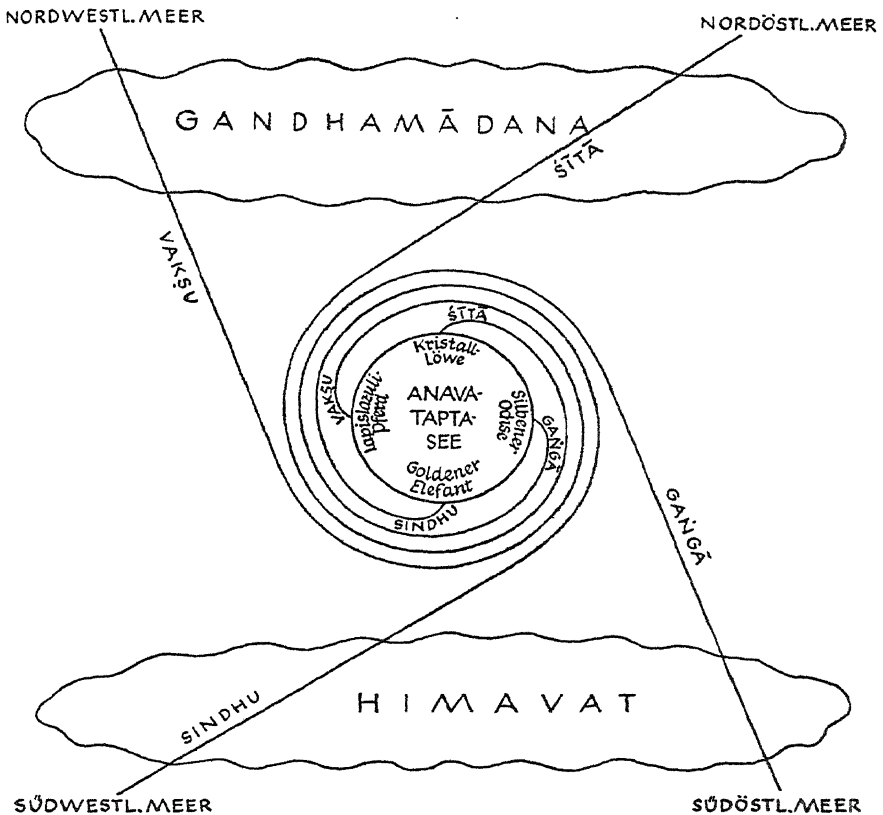
<i>tathāivālakānandākhyā dakṣiṇe gandhamādane</i>	7
<i>merupādavanam gatvā nandanam devanandanam</i>	
<i>mānasam ca mahāvegāt plāvayitvā sarovaram</i>	8
<i>āsādyā śailarājānam ramyam hi śikharam tathā</i>	
<i>tasmāc ca parvatān sarvān dakṣiṇopakramoditān</i>	9
<i>tān plāvayitvā saṃprāptā himavantaṃ mahāgirim</i>	
<i>dadhāra tatra tāṃ śambhur na mumoca vṛṣadhvajāḥ</i>	10
<i>bhāgīrathenopavāsaiḥ stutiyā cārādhito vibhuh</i>	
<i>tatra muktā ca śarveṇa saptadhā dakṣiṇodadhim</i>	11
<i>praviveśa tridhā prācyāṃ plāvayantī mahānadī</i>	
<i>bhāgīratharathasyānu srotasaikena dakṣiṇām</i>	12

Viṣṇup. II 2, 34:

<i>tathāivālakānandāpi dakṣiṇenaiva bhāratam</i>	
<i>prayāti sāgaram bhūtvā saptabhedā mahāmune</i>	34

(= Agnipur. 108,20, wo jedoch die Strophe endet: *kṛtvā saptabhedātha paścimam || abdhīm ca cakṣuḥ . . .*).

mann zur Zeit allerdings nur Hūan-Tsang anführen, dessen Darstellung aber, wie Watters (*On Yuan-Chwang's Travels* I 22) be-



merkt, mit der einer von ihm selbst aus dem Sanskrit übersetzten Schrift übereinstimmt¹⁾. In der Einleitung zu seinem Reisebericht, die nach Watters von ihm selbst herrührt, gibt Hūan-Tsang eine kurze Skizze von Jambudvīpa. In der Mitte von Jambudvīpa ist der Anavatapta-See, südlich vom Gandhamādana und nördlich vom Himavat. Aus der östlichen Seite dieses Sees fließt durch den Mund eines silbernen Ochsens die Gaṅgā, und nachdem sie den See einmal umkreist hat, ergießt sie sich in den südöstlichen Ozean. Auf der südlichen Seite fließt durch den Mund eines goldenen

¹⁾ Einzelnes findet sich auch in der im Originaltext erhaltenen Literatur. So fließt die Gaṅgā auch nach Milindapañha 286 aus dem Anotattadaha. [Über weitere buddhistische Zeugnisse vgl. nächste Anmerkung.]

Elefanten die Sindhu, die sich nach einmaliger Umkreisung des Sees in den südwestlichen Ozean ergießt. Aus der westlichen Seite fließt durch den Mund eines Pferdes aus Lapislazuli der Vakṣu, der sich nach einmaliger Umkreisung des Sees in den nordwestliche Ozean ergießt. Auf der nördlichen Seite endlich fließt durch den Mund eines kristallinen Löwen die Śītā, die sich nach einmaliger Umkreisung des Sees in den nordöstlichen Ozean ergießt¹⁾.

¹⁾ Beal, *Buddhist Records of the Western World* I 11f.; Watters a.a.O. I 32ff. [Zur Verdeutlichung möge die von Lüders entworfene Skizze S. 281 dienen. — In dem von Spence Hardy (*A Manual of Indian Buddhism*, Kap. 1; vgl. Lüders' Hinweis oben S. 147 Anm. 4) reproduzierten singhalesischen Sūryodgamana-sūtrasannē heißt es (a.a.O. S. 16f.): „On the four sides of Anotatta are four mouths or doors, whence proceed as many rivers; they are, the lion-mouth, the elephant, the horse, and the bull. The banks of these rivers abound with the animals from which they take their names. The rivers that pass to the north, east, and west flow three times round the lake without touching each other, and after passing through countries not inhabited by man, fall into the sea. The river that runs to the south also passes three times round the lake, then rushes from the midst of a rock, and flows in a straight line 60 yojanas. It then strikes against another rock, and rises into the sky . . .“ Nach einem komplizierten Lauf über verschiedene Felsen und durch eine 60 yojanas lange Höhle teilt er sich schließlich „into five streams, like five fingers, that are the five great rivers (Gaṅgā, Yamunā, Achirāwatī, Sarabhū, and Mahī), which, after watering Jambudvīpa, fall into the sea“. Hardy fügt in einer Fußnote hinzu, Csoma Körösi nenne die vier Flüsse Gaṅgā, Sindhu, Pakṣu und Śītā, nach den Brahmanen aber hießen sie Śītā, Alakanandā, Cakṣu und Bhadrā, kämen aus dem Ganges als ihrer gemeinsamen Quelle und umkreisten die Stadt des Brahma auf dem Gipfel des Meru. — Einer freundlichen Mitteilung von Helmut Hoffmann ist das Folgende entnommen: „Schilderungen des Anavatapta- oder Mānasarovara-Sees und der ihm entströmenden vier Flüsse Gaṅgā, Sindhu, Pakṣu (wie die Tibeter den Oxus meistens statt Vakṣu schreiben) und Śītā (Tarim) finden sich auch in der tibetischen geographisch-historischen Literatur nicht selten. In dem ältesten mir bekannten Beleg aus dem ‚Bericht über die Minister‘ (Blon-po bka'i t'an-yig), einem Text, der in seinem alten Grundstock wahrscheinlich im 8. oder Anfang des 9. Jahrhunderts abgefaßt ist, also der Zeit des Hsüan-Tsang noch nicht allzu fern steht, heißt es (Fol. 3^a 4–6): ‚Vier große Ströme fließen nach den vier Himmelsgegenden. Nach Osten fließt aus dem Munde eines Elefanten die Gaṅgā. Sie führt silbernen Sand mit sich und umkreist den Anavatapta-See. Mit fünfhundert Nebenflüssen vereint, mündet sie in den östlichen Ozean. Nach Süden fließt aus einem Garuḍa-ähnlichen Munde die Sindhu. Sie führt Lapislazuli-Sand mit sich und umkreist (den Anavatapta-See). Nach Westen fließt aus dem Munde eines Pferdes der Pakṣu. Er führt kristallinen Sand mit sich und vollzieht die Umkreisung, wie zuvor erwähnt. Nach Norden fließt aus dem Munde eines Löwen die Śītā. Sie führt goldenen Sand mit sich und vollzieht die Umkreisung, wie oben erwähnt.‘ Ferner sei hingewiesen auf die Darstellung des Historikers Sumpa mk'an-po (1704–1776), Pag Sam Jon Zang, ed. Sarat Chandra Das, Calcutta 1908, 9. 3, 19–24, sowie auf die in der ‚Ausführlichen Beschreibung von Jambudvīpa‘ ('Jam-glin rgyas-bśad),

Man sieht, diese Darstellung stimmt in allem Wesentlichen mit der der Purāṇas überein¹⁾. Sogar drei von den vier Namen der Flüsse, Śītā, Gaṅgā und Vākṣu, sind dieselben; nur ist hier ihre Richtung in Übereinstimmung mit den tatsächlichen Verhältnissen etwas verändert²⁾. Speziell buddhistisch ist hier nur der Anavatapta-See, den Hūan-Tsang in Übereinstimmung mit einigen Śāstras zwischen den Gandhamādana und den Himavat verlegt, während er sich nach andern auf dem Gipfel des großen Schneeberges selbst befindet³⁾. Dieser Anavatapta-See mit seinen Ufern aus Gold, Silber, Lapislazuli und Kristall, seinem goldenen Sande und seinem spiegelklaren Wasser ähnelt am meisten dem „großen, himmlischen, klaren, goldsandigen, lieblichen Bindusaras“⁴⁾, das

übers. v. V. Vassiljev, Geografija Tibeta, p. 4 und (ziemlich unvollkommen) von Sarat Chandra Das, JASB 56 (1887), Part 1, p. 3. Die drei tibetischen Beschreibungen stimmen untereinander und mit der des Hūan-Tsang bis auf unbedeutende Abweichungen überein. Nach Sumpa mk'an-po 'umkreist jeder der vier Ströme den Anavatapta in rechtsläufiger Bewegung siebenmal'. Nach allen tibetischen Quellen führen die Flüsse goldenen, silbernen usw. Sand mit sich, während bei Hūan-tsang die Tierköpfe, denen die Flüsse entströmen, aus jenen edlen Materialien bestehen. Statt des Ochsen, dessen Maul nach Hūan-tsang die Gaṅgā entströmt, haben die drei tibetischen Texte den Elefanten, und wo Hūan-tsang diesen nennt, erscheint im 'Jam-gliñ rgyas-bśad und bei Sum-pa mk'an-po der Ochse, während der Bericht über die Minister hier gar einen Garuda (*k'yun*) bringt. Daß dies kein zufälliger Fehler ist, sondern auf eine Schwankung in der Tradition hinweist, ersehen wir daraus, daß auch S. Ch. Das in seiner Übersetzung der Geographie bei der Sindhu von einem 'eagle' spricht, wobei ihm offenbar eine Rezension des Textes vorgelegen hat, die etwas von jener abweicht, die ich bei Prof. Tucci in Rom einsehen konnte (Fol. 5). Dieser letztgenannte Text bringt übrigens nebeneinander zwei gesonderte Überlieferungen über diese Tiere, und zwar sind es 'nach den Kommentaren des Abhidharma' Elefant, Ochse, Pferd und Löwe, anderseits aber Ochse, Pferd, Pfau und Löwe, jeweils zugeordnet den Flüssen Gaṅgā, Sindhu, Pakṣu und Śītā.' — Für die Ursprünglichkeit von Elefant, Pferd, Löwe und Ochse spricht die Tatsache, daß (gewiß nicht zufällig) die gleichen vier Tiere auf den Kapitellen von Aśokasäulen und auf den Mondsteinen Ceylons erscheinen. Eine wirkliche Deutung ihres dortigen Auftretens scheint bisher nicht gegeben worden zu sein. Lüders (mündlich) erblickte die Vorläufer dieser vier „Welttiere“ in den vier Tieren auf dem „Śiva“-Siegel von Mohenjo Daro (Marhall, Mohenjo Daro Vol. I Pl. XII, 17).]

1) [Vgl. dazu noch oben S. 162 Anm. 5].

2) Die Śītā wird in dieser Zeit mit dem Tarim identifiziert. Übrigens bemerkt Watters, daß die Angaben über die Richtung der Flüsse in anderen buddhistischen Werken etwas anders sind.

3) Watters a. a. O. I 34.

4) *mahad divyaṃ śubhram kāñcanabālukaṃ | rāmyaṃ bindusaraḥ*, Mbh. 6, 6, 43.

nach Mbh. 2, 3, 2f.; 6, 6, 42f. nördlich vom Kailāsa zum Maināka hin auf der Seite des Hiranyaśṛṅga oder Hemaśṛṅga liegt¹⁾.

3. Die vier Himmelsströme im Veda

[Eine Vierzahl von himmlischen Strömen neben der geläufigeren Siebenzahl finden wir nun aber auch im Veda.]

1, 164, 42 heißt es von der Vāc im höchsten Himmel: „Aus ihr fließen die Ozeane nach verschiedenen Seiten; dadurch leben die vier Himmelsgegenden; von dort fließt das Unversiegleiche. Davon lebt alles²⁾.“ Das Gleiche wird AV. 13, 2, 2 von Rohita gesagt³⁾. Die Gegenüberstellung der *samudrāḥ* und der *pradīśaś cātasraḥ* in 1, 164, 42 läßt über die Zahl der Ozeane, die hier gemeint sind, kaum einen Zweifel. [Wenn es nun von den *samudrāḥ* heißt, daß sie von der Vāc her fließen und daß von ihnen die vier Himmelsgegenden leben — also offenbar von jedem *samudrā* eine Himmelsgegend —, so kann das nur bedeuten, daß aus der Vāc im höchsten Himmel vier Ströme kommen, die die vier Weltozeane bilden, jene vier nach den Himmelsgegenden orientierten Weltozeane, die wir oben (S. 95ff.) kennen gelernt haben.]

Diese Auffassung bestätigt 8, 100, 10: „Als die Rede (*vāc*), Unverständliches redend⁴⁾, sich niederließ, die Gebieterin der Götter, die Wohlklingende, melkte sie aus sich die vier (Flüsse) heraus, die Lebensunterhalt (gewährenden) Wasser. Wohin ging wohl das

¹⁾ [Hier schließt ein Blatt des MS. Das nächste beginnt: „Es kann meiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen, daß die vier vedischen Ströme ... identisch sind“ (unten S. 286 Abs. 3). Dazwischen fehlt die Vorführung des vedischen Materials über die vier Himmelsströme. Eine solche ist jedoch erhalten auf einigen (durchgestrichenen) Seiten der alten Fassung des Kapitels „upahvarā und die vier Flüsse“ (vgl. unten S. 333 Anm. 1). Zwar fehlt dort wiederum das Blatt mit dem Beginn der Interpretation von 1, 62, 6; aber gerade diese Stelle ist eingehend besprochen in Kap. XI (unten S. 335 ff.). Warum sie erst dort ihre ausführliche Behandlung findet, obwohl sie zweifellos die wichtigste von allen für Kap. VII in Frage kommenden Stellen ist, bleibt eine unbeantwortete Frage ebenso wie die, warum überhaupt die Abhandlung über upahvarā von der Behandlung der vier Ströme abgetrennt und ganz ans Ende gestellt wurde. Ähnlich gelagerte Fälle (vgl. unten S. 337 Anm. 2) machen wahrscheinlich, daß zwischen dem neuen Kap. XI und Kap. VII noch Diskrepanzen bestanden, deren Ausgleichung Aufgabe einer abschließenden Redaktion durch Lüders gewesen wäre. — Das Folgende bis S. 285 Abs. 2 beruht (abgesehen von 1, 62, 6) auf dem genannten Fragment des alten upahvarā-Kapitels.]

²⁾ *tāsyāḥ samudrā ādhi vī kṣaranti tēna jīvanti pradīśaś cātasraḥ | tātaḥ kṣaraty akṣāraṃ tād viśvam ūpa jīvati.*

³⁾ *yāsmāt samudrā ādhi vīkṣaranti.*

⁴⁾ [Die Vāc ist (Lüders mündlich) der Donner.]

Höchste von ihr¹⁾)?“ *úrjam* ist zu *páyāmsi* hinzugefügt, weil die Welt von diesen Wassern lebt. Zu *cátasrah* ergänzen Yāska und die Kommentatoren *dísah*, was Geldner, Gloss. S. 137, billigt²⁾; ich ziehe es vor, *nadyāh* zu ergänzen, das in 1, 62, 6 tatsächlich da steht: „Das ist seine (des Indra) hervorragendste Tat, des Wundertäters schönstes Wunderwerk, daß er in der Höhlung (*upahvaré*) die vier darunter befindlichen methflutenden Flüsse schwellen machte³⁾.“ [Die Stelle wird in Kap. XI noch eingehend besprochen werden; es wird sich dabei ergeben, daß *upahvará* eine der Bezeichnungen für den großen Wasserbehälter im höchsten Himmel ist, dem die Himmelsströme entspringen. Die Strophe besagt also,] daß Indra die vier Flüsse an ihrem Urquell schwellen machte, oder mit andern Worten, daß er den Urquell füllte, so daß die daraus nach unten abfließenden Flüsse von Wasser schwollen.

Die gleiche Vorstellung von den vier aus dem Wasserbehälter im höchsten Himmel kommenden Strömen finde ich auch in dem alleinstehenden Verse AV. 18, 4, 30: „Sie melken aus dem Kośa, dem mit vier Löchern versehenen Gefäß, als Kuh die honigreiche Labung zum Heilē⁴⁾.“ Wenn der himmlische Wasserbehälter hier „vierlöcherig“ genannt wird, so kann das m.E. nur darum geschehen sein, weil aus ihm nach den vier Seiten der Welt die den Ozean bildenden Ströme fließen.

[In⁵⁾ 9, 74, 6 werden die vier Ströme mit dem ἀταξ λεγόμενον *nābhaḥ* bezeichnet, für das immer noch eine Bedeutung wie „Quelle“ die wahrscheinlichste ist: „Diese strömenden Wasser im tausendströmigen dritten Raume sollen unten Nachkommenschaft verschaffend sein. Vier (dort) angebrachte schmelzbutterträufelnde *nābhaḥ* tragen vom Himmel herab die ambrosische Spende.“⁶⁾]

¹⁾ *yád vāg vādanty avicetanāni rāṣṭri devānām niśasāda mandrā | cátasra úrjam duduhe páyāmsi kvā svid asyāḥ paramām jagāma.*

²⁾ [Ü.: „Man könnte mit Oldenberg *dhārāḥ* zu *cátasrah* ergänzen. Oder *cátasrah* ist mit *úrjam* und *páyāmsi* zu verbinden.“]

³⁾ *tād u práyakṣatamam asya kárma dasmāsya cārutamam asti dāniṣaḥ | upahvaré yád úparā ápinvan mádhvarṇaso nadyāś cátasrah.*

⁴⁾ *kóṣam dūhanti kalāṣam cāturbīlam idāṃ dhenūm mádhumatīm svastāye.* TB. 3, 7, 4, 16 bietet für *dhenūm* die leichtere Lesart *devīm* und liest außerdem *útsam* für *kóṣam* und *suvarvidam* für *svastāye*. — Über Kośa als Bezeichnung des himmlischen Wasserbehälters vgl. Bd. II.

⁵⁾ [Einschaltung und Behandlung von 9, 74, 6 und 9, 89, 5 fußen auf einem Bruchstück der Kränzchennotizen.]

⁶⁾ *sahāśradhārē 'va tā asaścátas tṛtīye santu rājasi prajāvatīḥ | cátasro nābho níhitā avó divó havir bharanty amṛtaṃ ghṛtaścūtāḥ.*

Geldner, dessen Übersetzung völlig abweicht¹⁾, erkennt in der ersten Hälfte der Strophe „wieder den ablaufenden Soma unter dem Bilde des Regens“ und bemerkt zu *prajāvatīḥ*: „Die Regengüsse erneuern sich in der oberen Region als dem großen Wasserreservoir immer wieder (*prajāvatīḥ*).“ Aber in 9, 86, 41 übersetzt auch er *bráhma prajāvat* mit „Segen, der Nachwuchs bringt“, und sicher ist z. B. auch 6, 16, 36 mit *bráhma prajāvat* (Geldner: „das kinderreiche Segenswort“) das Gleiche gemeint: *prajā* und *iṣ*, Nachkommenschaft und Himmelsnaß, sind die wichtigsten Bitten des vedischen Inders. Die „ambrosische Spende“ ist natürlich der Soma, der als Regen vom Himmel zur Erde zurückkehrt.

Die Gleichen wie die vier *nābhāḥ* sind — wie auch Geldner zweifelnd mutmaßt — die vier *ghṛtaścūtaḥ* in 9, 89, 5, nur daß die Strophe nicht, wie Geldner meint, von der Mischmilch handelt, sondern von den vier Himmelsströmen: „Vier Schmelzbuttermilchende geleiten ihn (den Soma), in den gleichen Behälter niedergesetzt; diese strömen zu ihm; diese reichlichen umgeben ihn von allen Seiten“²⁾. Mit *dharīṇa* ist jedenfalls wieder der große Wasserbehälter gemeint, dem die vier Ströme entspringen.]

Es³⁾ kann meiner Ansicht nach keinem Zweifel unterliegen, daß die vier vedischen Ströme mit den vier Weltströmen der Purāṇas und weiter auch denen der buddhistischen Schriften, die wir oben kennen gelernt haben, identisch sind. Jene Ströme der puranischen Kosmologie kommen aus dem Himmelsmeere, diese aus dem himmlischen Wasserbehälter oder aus der Vāc oder Rohita, die sich jedenfalls auch im Himmel befinden⁴⁾; beide strömen in der Richtung der vier Himmelsgegenden in den Ozean. Es handelt sich hier, wie mir scheint, in der Tat nicht um bloße Parallelität, sondern um wirkliche Identität der Vorstellungen.

Es drängt sich dann die Frage auf: wie erklärt sich dieses Nebeneinander der Vierteilung und der Siebenteilung des Himmelsstromes? Denn daß die Vereinigung der beiden Vorstellungen, wie

¹⁾ „Auf (die Seihe) mit tausend Abtraufen (rinnen) diese Ströme herab; im dritten Weltraum müssen sie Nachwuchs haben. Vier Zitzen (?) sind unterhalb des Himmels angebracht. Die Schmalzträufenden tragen den Göttertrank als Opfer.“

²⁾ *cātasra ṛṇ ghṛtadūhaḥ sacante samāné antār dharīṇe niṣattāḥ | tā ṛṇ arṣanti nāmasā punānās tā ṛṇ viśvātaḥ pāri śanti pūrvāḥ.*

³⁾ [Vgl. oben S. 284 Anm. 1.]

⁴⁾ Über die Vāc und ihr Verhältnis zum Himmelsstrom werden wir später handeln.

sie im Mārkaṇḍeya-, Viṣṇu- und Agnipurāṇa gemacht ist, ein nachträglicher Ausgleichsversuch ist, dürfte wohl ohne weiteres klar sein. Einen Fingerzeig geben die späteren Quellen. Wir haben gesehen, daß das Epos die Vierteilung nicht kennt, während die Mehrzahl der Purāṇas die Siebenteilung ignoriert. Das läßt vermuten, daß die Siebenteilung die populäre Vorstellung ist, die Vierteilung auf gelehrter Tradition beruht. Die gleiche Scheidung schimmert aber auch im Veda durch. Die Vāc, aus der die vier Samudras strömen, ist sicherlich keine volkstümliche Göttin, sondern verdankt ihr Dasein priesterlicher Spekulation. Wer die Melker des vierlöcherigen Kośa sind, wird nicht gesagt; auch Sāyaṇa schweigt darüber. Sind es die Aṅgiras, was schließlich wohl das Wahrscheinlichste ist, so würde auch das auf einen Priestermythus weisen. In 1, 62 ist es allerdings Indra, der die vier Ströme fließen läßt; aber gerade dieses Lied trägt unverkennbar den Stempel priesterlichen Denkens. Indra ist hier nicht mehr der alte vedische Kampfheld; von dem Vṛtrakampfe ist in der Aufzählung seiner Taten überhaupt nicht die Rede. Er tritt nur als eine Nebenperson in dem priesterlichen Valamythus auf; die eigentlich Handelnden sind die Aṅgiras, Bṛhaspati, die sieben Seher, die Navagvas und Daśagvas (V. 2—4). Indra dagegen wird hier ausschließlich als Weltenschöpfer und -ordner gepriesen; wie er die vier Ströme hat fließen lassen, so hat er die Erde gebreitet, den Himmel befestigt, Tag und Nacht geordnet und schließlich sogar die gare weiße Milch in die rohen schwarzen und roten Kühe gelegt. Mit solchen Dingen hat sich der echte alte Indra kaum abgegeben. Es scheint mir, daß wir ähnlich wie bei dem Vṛtra- und Vala-Mythus auch hier zwei Parallel-sagen anzuerkennen haben: eine volkstümliche, die von der Siebenteilung des Himmelsstromes, und eine priesterliche, die von seiner Vierteilung. Das wird auch der Grund sein, weshalb gerade die Herabkunft der sieben Ströme so fest mit dem volkstümlichen Vṛtramythus verbunden erscheint und nur ganz gelegentlich auch einmal als das Werk des Agni oder der Aṅgiras hingestellt wird¹⁾.

¹⁾ [Aus mündlichen Andeutungen von Lüders geht hervor, daß er später das Verhältnis der sieben und der vier Himmelsströme des Veda (mindestens auch) noch anders faßte; aus dem Meer im höchsten Himmel fließen vier Ströme nach den vier Himmelsrichtungen herab, um dann an der unteren Grenze des Himmels als siebenfacher Strom im Kreise weiter zu fließen; die vier Ströme sind also eine Art Verbindungskanäle zwischen dem Meer im obersten und dem siebenfachen Strom im untersten Himmel. Nur diese Auffassung erklärt auch die Stellung des Vier-Ströme-Kapitels unmittelbar

Zu demselben Schlusse führt auch der Charakter der beiden Sagen selbst. Die Sage von der Siebenteilung ist auf rein indische Verhältnisse zugeschnitten; die teils außerindischen, teils auch mythischen Ströme, die sich später in den Listen der sieben Gāṅgās finden, sind sicherlich erst nachträglich hineingeraten. Die Sage von der Vierteilung aber greift von Anfang an über die Grenzen der vedischen Heimat hinaus; sie ist der erste Versuch, ein Weltbild zu entwerfen. Dabei hat man sich gewiß ausschließlich von der Phantasie leiten lassen. Die vier Ströme haben anfänglich so wenig Realität besessen wie die vier Ozeane; sie sind im Grunde nur die Konsequenz jener Ozeane, die doch von irgendwoher gefüllt werden mußten. Erst später hat man ihnen dann wenigstens zum Teil die Namen von wirklichen Flüssen beigelegt, deren Richtung ungefähr mit der Richtung der imaginären Weltflüsse übereinstimmte; der nördliche Fluß aber hat in den Purāṇas seinen mythischen Charakter immer bewahrt.

4. Die vier Weltströme und die Dvīpa-Theorie des Mittelalters¹⁾

Ich möchte weiter sogar glauben, daß in der vedischen Vorstellung von den vier Weltflüssen der Keim zu der merkwürdigen Dvīpa-Theorie des Mittelalters liegt. Wird die von den Wassern des Ozeans umgebene Erde, mag sie nun als runde Scheibe oder als Quadrat gedacht sein, von vier von dem Mittelpunkt ausgehenden Strömen durchzogen, so entstehen vier rings von Wasser umflossene Landmassen, also genau das, was das Wort *dvīpa* besagt. Nun schwankt allerdings später die Zahl der Dvīpas; es läßt sich aber der Nachweis führen, daß die Vorstellung von vier um

hinter das Soma-Kapitel, dessen Ergebnis der Nachweis von Verschiedenheit und räumlichem Übereinander des Himmelsmeeres und der sieben Himmelsströme war. Näheres über diese Kombinierung der Vier- und Sieben-Ströme-Theorien, ihre Begründung und Belegung ist nicht mehr zu eruieren. Man wird jedoch kaum fehlgehen, wenn man sie als nachträgliche Vereinigung ursprünglich nebeneinanderstehender und einander ausschließender Vorstellungen betrachtet, so daß die oben wiedergegebenen Ausführungen ihre Richtigkeit behalten und durch die neue Auffassung lediglich ergänzt werden.]

¹⁾ [Auf einem Zettel mit verschiedenen Notizen findet sich die Bemerkung: „Die Dvīpa-Auseinandersetzung ist wohl besser fortzulassen und nur kurz zu sagen: Vermutlich ist aus der Vierteilung der Erde auch die Dvīpa-Theorie entstanden.“ Den Dvīpa-Abschnitt trotzdem abzdrukken, erschien nicht nur durch sein wissenschaftliches Interesse gerechtfertigt, sondern auch insofern, als es keineswegs sicher ist, daß Lüders im endgültigen MS. die Streichung wirklich ausgeführt hatte. — Zur Sache vgl. Kirfel, Kosmographie, S. 17*–19*.]

den Meruberg herumliegenden Dvīpas die älteste ist. In dieser Form haben die Buddhisten die Dvīpa-Theorie übernommen und in allen Schulen festgehalten, wenn sie auch zum Teil noch kleinere Dvīpas und *pratyantadvīpa* hinzugefügt haben, von denen die eigentlichen Dvīpas als *mahādvīpa* unterschieden werden.

Von König Mandhātu heißt es in der Prosa des Mandhātujātaka (2, 313, 7), daß er die Cakkavaṭṭiherrschaft über die vier großen *dīpa*¹⁾ ausgeübt habe. Das Gleiche wird in dem Māndhātāvadāna des Divyāvadāna (214ff.), nur viel ausführlicher, erzählt, und hier werden auch die Namen der vier Dvīpas gegeben: Jambudvīpa, Pūrvavideha, Aparagodānīya und Uttarakuru. Die gleichen Namen werden Lalitavistara 19, 15f. genannt²⁾, und dieselbe Liste der *dvīpa* oder *mahādvīpa* findet sich wiederholt im Mahāvastu³⁾.

Genauere Angaben über die Lage der Dvīpas macht Hsüan-Tsang⁴⁾. Die vier Dvīpas liegen im Salzmeer um den Sumeru herum, der zunächst von sieben von Wasser umflossenen Gebirgen umgeben ist, und zwar P'i-ti-ha (Videha) im Osten, Chan-pu (Jambu) im Süden, Ku-t'o-ni (Godānī) im Westen und Kou-lo (Kuru) im Norden.

Dieselben Zahlen und Namen kehren aber im Jātakabuche auch in solchen Gāthās wieder, die kaum von buddhistischen Verfassern herrühren. „Soweit die vier Dvīpas mitsamt den Meeren und mitsamt den Bergen sich erstrecken, so weit reicht mein Schwanz; wie hättest du ihn vermeiden können?“ sagt der Panther zu dem Schaf im Dīpijātaka⁵⁾. Und im Vidhuraṇḍitajātaka sagt Vidhura zu Dhanamjaya, als er ihm seinen wunderbaren Edelstein zeigt: „Sieh im Osten die Videhas und im Westen die Goyānīyas, die Kurus und Jambudīpa in dem Stein gebildet⁶⁾.“

¹⁾ *catussu mahādīpesu*. Daneben werden 2000 kleinere Inseln (*dṛiṣa-hassadīpaparivāresu*) erwähnt.

²⁾ *na bodhisattvāḥ pratyantadvīpeṣūpapadyante* (Text: *°dvīpā upa°*) *na pūrvavidehe nāparagodānīye na cōttarakurau | atha tarhi jambudvīpa evopapadyante*. Ebenso 149, 19f. (jedoch *godānīya* statt *aparagodānīya*) als Bestandteile des *caturdvīpaka lokadhātu*; dieselben Namen werden Mahāvīyutpatti 154 genannt in dem Abschnitt, der *caturdvīpako lokadhātu* beginnt.

³⁾ I 49, 6; II 68, 6f.; II 158, 18f.; III 378, 1f.; an den beiden letzten Stellen heißt der westliche Dvīpa Aparagodānikam.

⁴⁾ Beal, Buddhist Records I 10f.; Watters a.a.O. I 31f.

⁵⁾ 426, G. 4: *yāvataṁ caturo dīpā sasamuddā sapabbatā tāvatā mayha naṅgutṭhaṁ kathaṁ kho tvaṁ vivajjayi*

⁶⁾ 545, G. 74: *purato videhe passa goyānīye ca pacchato kuruyo jambudīpaṁ ca maṇimhi passa nimmitaṁ*

Im Mahābhārata und in den Purāṇas herrscht im allgemeinen die Vorstellung von sieben Dvīpas, die einen ganz anderen Ursprung haben muß als die von den vier Dvīpas. Daneben besteht die Varṣatheorie, nach der der Jambudvīpa in sieben durch unübersteigliche Gebirge geschiedene Parallelstreifen zerfällt; in der Mitte des mittelsten Streifens liegt der Meru. Trotzdem bricht die alte Dvīpatheorie, die damit völlig unvereinbar ist, immer wieder durch. Mbh. 6, 6, in einem Kapitel, das eine Beschreibung von Jambudvīpa nach der Varṣagliederung enthält, wird, als die Rede auf den Meru kommt, mit einem Male der Vers eingeschoben (12f.): „Auf seinen Seiten sind jene vier Dvīpas gelegen, o König, Bhadrāśva, Ketumāla, Jambudvīpa und die Uttarakurus, die dem Verdienste eine Zufluchtsstätte bereiten (?)¹⁾, o Bhārata²⁾.“ Der Vers ist in dem jetzigen Zusammenhang völlig unverständlich. Nach der Varṣatheorie liegt der Meru im Mittelpunkt von Jambudvīpa, Uttarakuru ist der nördliche Varṣa, und Bhadrāśva und Ketumāla sind die beiden Seitenvarṣas des mittelsten Streifens östlich und westlich vom Meru. Spätere haben sich bemüht, diesen Widerspruch wenigstens etwas zu mildern. Das Vāyupurāṇa und das Varāhapurāṇa enthalten eine Bearbeitung des Jambūkhaṇḍavinirmāṇa des Mbh.; hier ist das anstößige *dvīpāḥ* durch *deśāḥ* ersetzt und für Jambudvīpa Bharata eingesetzt, der Name des nördlichsten Varṣa³⁾.

Ein weiterer Rest des Ursprünglichen, der im Mbh. fehlt, ist der in mehreren Purāṇas wiederkehrende Vergleich des Meru und der

¹⁾ [Wohl richtiger: Die Zufluchtsstätte für die, die sich Verdienste erworben haben.]

²⁾ *tasya pārśveṣu amī dvīpās catvāraḥ saṁsthitā vibho
bhadrāśvaḥ ketumālaś ca jambudvīpaś ca bhārata
uttarāś caiva kuravaḥ kṛtapuṇyapraṭiśrayāḥ*

³⁾ Vāyup. 34, 56f., Var. 75, 57f.:

catvāro yasya deśā vai (Var.: *deśās tu*) *nānāpārśveṣu adhiṣṭhitāḥ
bhadrāśvo bhārataś* (Vāy. *bha*^o) *caiva ketumālaś ca pāścimāḥ* (Var. *ome*) | *uttarāḥ* (Var. *ore*) *kuravaś caiva kṛtapuṇyapraṭiśrayāḥ*.

[Die beiden letzten Zeilen kehren Vāyup. 41, 85 wieder in der Form:
*bhadrāś ca bhārataś caiva ketumālāś ca pāścimāḥ
uttarāḥ kuravaś caiva kṛtapuṇyapraṭiśrayāḥ*,

die ihnen vorangehende Zeile lautet aber hier:

catvāro naikavarṇāḍhyā mahādvīpā pariśrutāḥ,

nachdem kurz vorher in Str. 83 festgestellt war:

caturmahādvīpavatī seyam urvī prakīrtitā.]

ihn umlagernden vier Dvīpas mit Fruchtboden und Blättern einer Lotusblüte. Vāyup. 34, 46 heißt es: „Es ist gelehrt worden, daß die vier großen Dvīpas die Gestalt von Blättern haben, der mächtige Meru die Form des Fruchtbodens¹⁾.“ Im Varāhapurāṇa (75, 48) ist dieser Text, der mit der Varṣatheorie allerdings in flagrantem Widerspruch steht, abgeändert, aber das Resultat ist nun der reine Unsinn²⁾. [Glücklicher ist das Viṣṇupurāṇa, wo es II 2, 37f. unter Vermeidung des Wortes *dvīpa* und mit Ersetzung des Jambudvīpa durch Bhārata heißt: „Vom Nila bis zum Niṣadha erstrecken sich Mālyavat und Gandhamādana. In deren Mitte liegt der Meru, der die Gestalt eines Fruchtbodens hat. Bhārata, Ketumāla, Bhadrāśva und die Kurus sind die Blätter des Weltlotusses³⁾.“]

Auch Vāyup. 42, wo der Lauf der vier Weltflüsse beschrieben wird, bricht die alte Vorstellung immer wieder durch. Von den Varṣas, die die Flüsse auf ihrem Laufe durchströmen müßten, ist gar keine Rede⁴⁾. Die Śītā bewässert vielmehr Bhadrāśva, der ein großer Dvīpa genannt wird⁵⁾; ebenso bewässert der westliche Fluß „den großen Dvīpa Ketumāla⁶⁾“ und die Bhadrasonā den großen Dvīpa Uttarakuru⁷⁾. Am Schlusse des Kapitels (V. 98) wird die Erde [noch einmal, wie schon 41, 83,] ausdrücklich *caturmahādīvīpavati* genannt⁸⁾.

¹⁾ *mahādīvīpās tu vikhyātās catvārah pattrasaṁsthītāḥ*

tataḥ karṇikasaṁsthāno merur nāma mahābalaḥ

²⁾ *mahavarṣāṇi khyātāni catvāry atra ca saṁsthītāḥ*

tatra parvatasaṁsthāno merur nāma mahābalaḥ

³⁾ *ānīlaniṣadhāyāmaru mālyavadgandhamādanau*
tayor madhyagato meruḥ karṇikākārasaṁsthītāḥ
bhāratāḥ ketumālās ca bhadrāśvāḥ kuravas tathā
pattrāṇi lokapadmasya . . .

⁴⁾ Nur in V. 67 wird der Nila einmal ein Varṣaparvata genannt.

⁵⁾ *bhadrāśvaṁ sā* (Text: *sa*) *mahādīvīpaṁ plāvayanti varāpagā*
praviṣṭā hy arṇavam pūrvaṁ pūrve dvīpe mahānadi 24

⁶⁾ *ketumālāṁ mahādīvīpaṁ nānāmlecchagaṇair yutam*
plāvayanti mahābhāgā prayātā paścimārṇavam 57

⁷⁾ *plāvāyanti pramuditā uttarān sā kurūn śivā*
mahādīvīpasya madhyena prayātā sottarārṇavam 77

⁸⁾ Wie tief die Vorstellung von den vier Dvīpas im Bewußtsein der Inder wurzelt, zeigt sich auch in der Rede, mit der Draupadī den auch nach dem Siege noch kleinmütigen Yudhiṣṭhira zu männlicher Entschlossenheit anfeuert. Sie will ihm seinen Sieg über die ganze Erde schildern und tut das, indem sie ihm den Sieg über vier Dvīpas schildert, deren Namen mit Ausnahme des Bhadrāśva der Liste der sieben Dvīpas entnommen sind; nur

Sachlich stimmt also die ältere brahmanische Auffassung genau mit der buddhistischen zusammen; Bhadrāśva, Ketumāla und Uttarakuru waren Dvīpas neben Jambudvīpa, ehe sie zu Varṣas innerhalb Jambudvīpas wurden. Nur in den Namen der vier Dvīpas zeigt sich eine Verschiedenheit, und ich muß gestehen, daß mir Pūrvavideha einen altertümlicheren Eindruck macht als Bhadrāśva. Solange aber der Name des westlichen Dvīpa bei den Buddhisten, Godānīya, seiner Herkunft nach nicht erklärt ist, läßt sich mit Sicherheit darüber kaum urteilen.

Ist meine Vermutung über den Ursprung der Theorie von den vier Dvīpas aus der vedischen Einteilung der Erde durch die vier Flüsse richtig, so muß die vedische Anschauung im Laufe der Zeit in zwei Punkten eine Wandlung durchgemacht haben. Erstens müssen die Flüsse zu Ozeanen geworden sein. Die Buddhisten denken sich jedenfalls die vier Dvīpas von Ozeanen umflossen, und auch in der brahmanischen Kosmologie wird das der Fall gewesen sein, wenn das auch in den Purāṇas, wo die alten Dvīpas zu Varṣas von Jambudvīpa geworden sind, nicht mehr deutlich hervortritt. Die Annahme einer solchen Umformung der Flüsse zu Ozeanen macht keine großen Schwierigkeiten. Sie könnte sogar schon in vedischer Zeit erfolgt sein, wenn man den Ausdruck *tāsyāḥ samudrā ādhi vī kṣaranti* in 1, 164, 42 ganz wörtlich verstehen will. Ich halte allerdings die oben gegebene Auffassung für die wahrscheinlichere.

Zweitens muß die Lage der ursprünglichen vier Dvīpas etwas verschoben sein, vorausgesetzt, daß man sich die vier Flüsse ursprünglich nach den Haupthimmelsrichtungen orientiert dachte; denn dann mußten die „Inseln“ natürlich in den Zwischengegenden liegen. Ist dagegen die Richtung der Flüsse, wie sie uns bei den Buddhisten entgegentritt, die ältere, so würde die Orientierung der Dvīpas von Anfang an dieselbe gewesen sein. Auf den Ausdruck

am Schluß wird noch allgemein von den *antaradvīpas* gesprochen (Mbh. 12, 14, 21ff.):

<i>jambudvīpo mahārāja nānājanapadair yutah</i>	
<i>tvayā puruṣaśārdūla danḍena mṛditaḥ prabho</i>	21
<i>jambudvīpena sadṛśaḥ krauñcadvīpo narādhīpa</i>	
<i>adhareṇa mahāmeror danḍena mṛditaḥ tvayā</i>	22
<i>krauñcadvīpena sadṛśaḥ śākadvīpo narādhīpa</i>	
<i>pūrveṇa tu mahāmeror danḍena mṛditaḥ tvayā</i>	23
<i>uttareṇa mahāmeror śākadvīpena saṃmitaḥ</i>	
<i>bhadrāśvaḥ puruṣavyāghra danḍena mṛditaḥ tvayā</i>	24
<i>dvīpāś ca sāntaradvīpā nānājanapadāśrayāḥ</i>	
<i>vigāhya sāgaraṃ vīra danḍena mṛditāḥ tvayā</i>	25

pradīśaḥ in I, 164, 42 zugunsten der zweiten Annahme darf man sich nicht berufen, da *pradīś* in der älteren Sprache zweifellos im Sinne von „Hauptgegend“ gebraucht wird¹⁾.

¹⁾ [Hier bricht das MS. ab. Vorhanden ist noch ein anscheinend dazugehörendes Blatt, auf dessen unterer Hälfte (die obere ist freigelassen), die folgende Anmerkung „1)“ steht, zu der der Text fehlt: „Die Buddhisten erkennen bekanntlich fünf große Ströme (*mahānadiyo*) an: Gaṅgā, Yamunā, Acirāvati, Sarabhū, Mahi (Mil. 70, 87, 380).

Mil. 114 wird gesagt, daß von den 500 Flüssen, die vom Himavat fließen, nur zehn wirklich als Flüsse gezählt würden, weil sie stets voll Wasser wären; es sind außer den vorhin genannten Sindhu, Sarassatī, Vettavatī, Vitāṃsā, Candabhāgā.“

Darunter ist später nachgetragen: „Himmelsche Gaṅgā wird fünffach Suttanipāṭa Comm. p. 439. — VS. 34, 11 *pañca nadyaḥ sarasvatīm apiyanti sasrotasaḥ | sarasvatī tu pañcadhā so deśe bhavat sarit*. Vgl. Zimmer, Altind. Leben S. 9.“ Zu den „fünf großen Flüssen“ vgl. oben S. 282 Anm. 1.]

VIII

DIE SONNE IM WASSER

Wenn, wie wir sahen, nach altvedischer Vorstellung im obersten Himmel ein gewaltiges Meer ist, im unteren Himmel ein siebenfacher Strom kreist, so konnte man kaum umhin, die Sonne in diese Wasser zu versetzen.

„Die Lichträume des Himmels erzeugend, die Sonne in den Wassern erzeugend¹⁾“ wird Soma 9, 42, 1 genannt. Geldner bemerkt dazu, die Sonne im Wasser sei Soma selbst; er bezieht die Worte also offenbar auf den Preßvorgang. Die Nebeneinanderstellung der Lichträume des Himmels und der Sonne zeigt doch aber deutlich, daß die wirkliche Sonne gemeint ist, die Soma erstrahlen läßt. Daß man sich die Sonne von Wassern eingeschlossen dachte, wird durch 3, 22, 3 bestätigt: „Agni, du gehst in der Flut des Himmels, du hast die Götter, die *dhīṣṇyā*, für dich herbeigerufen, (du gehst) in den Wassern, die sich im Lichtraum jenseits der Sonne und die sich unterhalb (derselben) befinden²⁾.“ Śāṅkh. B. 24, 4f. wird unter Berufung auf diese Strophe bemerkt: „Denn dies alles wird durch Wasser gestützt. Denn Wasser sind zu beiden Seiten jener Sonne, unten und oben³⁾.“ ŚBr. 7, 1, 1, 24 werden die beiden ersten Pādas erklärt: „Der Lichtraum ist nämlich jene Welt, wo jene (Sonne) glüht; er meint damit sowohl die Wasser, die jenseits jener als auch die, die unterhalb (jener) sind⁴⁾.“ Von denselben

¹⁾ *janāyan rocanā divo janāyann apsu sūryam.*

²⁾ *āgne divo ārnam ācchā jigāsy ācchā devāṁ ūciṣe dhīṣṇyā yé | yā rocané parastāt sūryasya yās cāvastād upatiṣṭhanta āpaḥ.* Mit einigen für unsere Frage bedeutungslosen Abweichungen auch TS. 4, 2, 4, 2; MS. 2, 7, 11 (*yāḥ parastād rocane [M rocanāḥ] sūryasya*), KS. 16, 11 (*yās tvavastād upatiṣṭhanta āpo yā vā paro rocane sūryasya*). [Notiz: „Hier nach Weber, Ind. St. 9, 358 Ozean des Äthers.“]

³⁾ *adbhir hidaṁ sarvaṁ anuṣṭabdhā ubhayato hy amum ādityam āpo vastūc copariṣṭāc ca.*

⁴⁾ *rocana ha nāmaṣa loko yatraiṣa etat tapati tad yās caitaṁ pareṇāpo yās cāvareṇa tā etad āha.*

Wassern um die Sonne ist 1, 23, 17¹⁾ die Rede: „Jene Wasser, die auf²⁾ der Sonne sind oder mit denen die Sonne ist, die sollen unser Opfer fördern.“ AV. 13, 2, 2 nennt der Dichter den Sūrya „den schöngeflügelten, schnellen, der in der Flut dahinfliegt³⁾“, und die als Rohita gefeierte Sonne wird AV. 13, 3, 15 „dieser Gott in den Wassern⁴⁾“ genannt.

Ein paarmal werden die Wasser *svārvatīḥ* genannt. Nun mag es sein, daß *svārvat* in andern Verbindungen nicht viel mehr als „licht“, „himmlisch“ ist, wie im PW. angegeben wird; allein ich sehe nicht ein, warum es, von den Wassern gebraucht, nicht wörtlich im Sinne von „mit der Sonne versehen“ genommen werden sollte. In allen Stellen ist von der Gewinnung dieser Wasser die Rede:

1, 10, 8 und 8, 40, 10 (von Indra): „Mögest du (bzw. möge er) die mit der Sonne versehenen Wasser gewinnen⁵⁾“;

8, 40, 11 (von Agni): „Du gewannst die mit der Sonne versehenen Wasser⁶⁾“;

5, 2, 11: „Wenn du, Gott Agni, (mein Lied) freundlich annehmen solltest, würden wir dadurch die mit der Sonne versehenen Wasser gewinnen⁷⁾.“

Die *svārvatī*-Wasser sind also überall die Wasser, in denen die Sonne weilt und deren Gewinnung auch von den Menschen erstrebt wird, weil aus ihnen im letzten Grunde der Regen kommt.

4, 38, 10 wird Dadhikrā gerühmt: „Dadhikrā durchdrang mit seiner Kraft die fünf Völker wie die Sonne mit ihrem Glanze die Wasser⁸⁾.“ Die Strophe ist in 10, 178, 3 nachgeahmt, und was von Dadhikrā gesagt ist, wird dort auf Tārksya übertragen⁹⁾. Die *ḍpaḥ* sind weder die Lüfte noch die Nebel (Graßmann Ū.), sondern die Wasser des Himmelsstromes, und es wird offenbar als ein Zeichen besonderer Kraft angesehen, daß die Sonne imstande ist, diese Wassermassen mit ihren Strahlen zu durchdringen.

Von den Wassern, „die die Sonne mit ihren Strahlen durchdringt¹⁰⁾“, wird auch 7, 47, 4 gesprochen; aber hier fährt der Text

¹⁾ *amūr yā ūpa sūrye yābhir vā sūryaḥ sahā | tā no hinvantv adhvarām.*

²⁾ Geldner übersetzt *ūpa* mit „unter“ [2. Aufl.: „bei“], bemerkt aber richtig, daß wegen *amūḥ* nur die himmlischen Gewässer gemeint sein können.

³⁾ *supakṣām āśum patāyantam arnavé.*

⁴⁾ *ayām sā devó apsu āntāḥ.*

⁵⁾ *jésaḥ* (bzw. *jésat*) *svārvatīr apāḥ.*

⁶⁾ *ājaiḥ svārvatīr apāḥ.*

⁷⁾ *yādā agne prāti tvām deva háryāḥ svārvatīr apā enā jayema.*

⁸⁾ *ā dadhikrāḥ sāvasā pāñca kṛṣṭīḥ sūrya iva jyōtiṣpās tatāna.*

⁹⁾ *sadyós cid yāḥ sāvasā . . .*

¹⁰⁾ *yāḥ sūryo raśmībhir ātatāna.*

mit deutlichem Hinweis auf die irdischen Wasser, die Flüsse, fort: „denen Indra die Bahn furchte, die Woge; ihr Ströme, macht uns weiten Raum¹⁾.“ Die Bemerkung, daß die Sonne die Wasser durchdringe, erklärt sich hier aus dem besonderen Zweck des Liedes; es ist für die Einholung der Wasser für die Somapressung bestimmt. Für dieses Wasser aber wird die Fiktion aufrecht erhalten, daß es mit dem himmlischen Wasser, der Heimstätte Somas, identisch ist. Daher wird auch in 10, 30, dem sogenannten Aponaptriya, das für die Einholung der Somawasser bestimmt ist, die Verbundenheit der Wasser mit der Sonne betont; V. 2: „Geht verlangend zu den verlangenden Wassern, auf die der rötliche Adler herabschaut! Diese Welle fasset heute, ihr Schönhändigen²⁾!“ Der rötliche Adler ist gewiß nicht Soma, wie Sāyaṇa erklärt, sondern die Sonne, die auch 10, 55, 6 *aruṇāḥ suparṇāḥ*, in 5, 47, 3 *aruṣāḥ suparṇāḥ* heißt. Nach dem späteren Ritual werden die Ekadhanā-Wasser am Morgen nach Sonnenaufgang geschöpft³⁾; also auch hier wieder der von der Sonne durchstrahlte Himmelsstrom⁴⁾.

Die Vorstellung von dem Lauf der Sonne in den himmlischen Strömen liegt meines Erachtens der Eingangsstrophe des Varuṇaliedes 7, 87 zugrunde, die bei dieser Auffassung einen geschlossenen, einheitlichen Sinn erhält: „Varuṇa grub die Pfade für die Sonne. Vorwärts (strömten) die Meeresfluten der Flüsse. Die Rennstuten (waren) wie ein losgelassenes Rennen, das Ṛta betätigend. Er hat die großen Flußbetten für die Tage gemacht⁵⁾.“ Daß hier nicht von Flüssen, die auf der Erde fließen, die Rede ist, wird durch

¹⁾ *yābhya indro āradad gātīm ūrmīm | té sindhavo várivo dhātānā nah.*

²⁾ *ācchāpā itoṣatīr uśantaḥ āva yāś cāṣṭe aruṇāḥ suparṇās tām āsyadhvam ūrmīm adyā suhastāḥ.*

³⁾ AB. 2, 20, 7; Hillebrandt, Ritual. S. 129; Ved. Myth. I² 455f.; Haug, AB. 2, 114; Caland-Henry, Agniṣṭoma 141; Baudh. 7, 3; ApŚ. 12, 5, 5–10; Mān. 2, 3, 2, 14–17; Kāty. Śr. 9, 3, 7–8. Noch deutlicher tritt, wie wir später sehen werden, die Gleichsetzung der Somawasser mit den himmlischen Wassern im Ritual bei der Schöpfung der Vasativaris hervor.

⁴⁾ Vielleicht ist von dem Eindringen der Sonnenstrahlen in die Himmelsströme auch in 3, 7, 1 die Rede: *prā yā ārūḥ śitiprṣṭhāsya dhāsér ā mātārā vivīṣuḥ sapta vāṇīḥ*. Zu *yé* mag man mit Sāyaṇa *raśmāyaḥ* ergänzen und übersetzen: „(Die Strahlen,) die sich von der Stätte (?) des Weißbrückigen erhoben haben, sind in die Eltern eingegangen, in die sieben Vāṇīs.“ Der Weißbrückige wird Agni in seiner Sonnenform sein, die beiden Eltern sind Himmel und Erde, und die sieben Vāṇīs können, wie Sāyaṇa annimmt, die sieben Flüsse, aber natürlich nur die himmlischen, sein. Andere Deutungen sind jedoch möglich. Vgl. dazu SBE. 46, 249f.; Henry, MSL. 10, 93ff.

⁵⁾ *rādat pathó vāruṇaḥ sūryāya prārṇāmsi samudrīyā nadīnām | sārgo nā sṛṣṭo ārvatīr ṛtāyāñ cakāra mahīr avānīr āhabhyaḥ.*

das Beiwort *samudriya* der Fluten bewiesen, das nicht, wie Geldner übersetzt, „zum Meere gehend“, sondern nur „dem Meere angehörig“, „aus dem Meere stammend“ bedeuten kann¹⁾. Die Flüsse sind die aus dem oberen himmlischen Meere abfließenden Himmelsströme, in denen die Sonne dahinzieht, die Bahnen für die Tage. Was hier von Varuṇa, wird 9, 63, 7 von Soma gerühmt: „Läutere dich mit demselben Strome, mit dem du die Sonne strahlen ließest, indem du die den Menschen nützlichen²⁾ Wasser entsandtest³⁾.“ Man beachte, daß hier die beiden Tätigkeiten Somas, das Aufleuchtenlassen der Sonne und die Entsendung der Wasser, als gleichzeitig dargestellt werden; die Sonne beginnt ihren Lauf in dem Augenblicke, wo ihr durch die Entsendung der himmlischen Wasser die Bahn bereitet wird. Im Grunde ist das, was hier von Soma gesagt wird, dasselbe, was der Dichter von 9, 42, 1 kürzer durch die Worte ausdrückt: „die Sonne in den Wassern erzeugend⁴⁾.“

Das Lied 5, 45, das in eigenartiger Weise den Sonnenaufgang in der Sprache des Valamythus behandelt, wird im X. Kapitel eingehend besprochen werden⁵⁾. In seiner Schlußstrophe (V. 11) heißt es: „Du hast in die Wasser für euch das sonnengewinnende Lied gelegt, mit dem die Navagvas zehn Monate hinbrachten⁶⁾.“ Diese Wasser können nur die himmlischen Wasser sein, in die das magisch wirkende Lied hinaufgesandt wird, um den Aufgang der Sonne hervorzurufen. Dieselbe Anschauung tritt schon in der vorhergehenden Strophe (V. 10) zutage: „Sūrya hat die glänzende Flut bestiegen, da er die geradrückigen Falben angeschirrt hat. Wie ein Schiff durch das Wasser leiteten (ihn) sich die Weisen. Zuhörend standen die Wasser da⁷⁾.“ Genau so heißt es 7, 60, 4: „Sūrya hat die glänzende Flut bestiegen, er, dem die Ādityas die Wege bahnen⁸⁾.“ Dazu stimmt auch der Vergleich in Pāda c von 5, 45, 10: die Kundigen, die durch ihr beschwörendes, in die Wasser gelegtes

¹⁾ Das Gleiche gilt, wie später gezeigt werden wird, für *samudriya* in 4, 16, 7; 8, 76, 3. Richtig übersetzte schon Bergaigne, Rel. Véd. III 127 in unserer Strophe „coulant de la mer céleste“.

²⁾ Zur Bedeutung von *mānuṣīr* vgl. 6, 50, 7.

³⁾ *ayā pavasva dhārayā yāyā sūryam drocayaḥ | hinvāno mānuṣīr apāḥ.*

⁴⁾ *janāyann apsu sūryam.*

⁵⁾ Unten S. 325 ff.

⁶⁾ *dhīyam vo apsu dadhiṣe svarṣāṃ yāyātaran dāsa māso nāvagvāḥ.*

⁷⁾ *ā sūryo aruhac chukrām ārṇo 'yukta yād dharito vitāpṛsthāḥ | udnā nā nāvam anayanta dhitrā āśṛvatīr āpo arvāg atīṣṭhan.*

⁸⁾ *ā sūryo aruhac chukrām ārṇaḥ | yāsmā ādityā ādhvano rādanti.*

Lied Sūryas Erscheinen bewirkt haben, führen ihn wie ein Schiff im Wasser dahin¹⁾).

Oldenberg und ihm folgend Geldner wollen in dem Liede 5, 45 einen Zauber für die Wiederkehr der Sonne nach langen Regengüssen sehen. In Kap. X wird eingehend dargelegt werden, warum ich nicht zugeben kann, daß darin von einer Befreiung der Sonne aus den Wassern der Regenzeit die Rede ist. Ebenso wenig vermag ich in einem Verse wie 10, 72, 7 einen Hinweis auf das Verschwinden der Sonne in der Regenzeit zu sehen: „Als, ihr Götter, ihr wie Zauberer die Welten schwelltet, da holtet ihr die im Meer verborgene Sonne herbei²⁾.“ Hillebrandt (Ved. Myth. II 146, I² 152) meint, der Gedanke, daß die Sonne in den Wassern verschwinde, sei nur in einem tropischen Lande mit einer Regenzeit recht erklärbar. In 10, 72, 7 ist aber gewiß nicht von dem Verschwinden der Sonne in den Wassern die Rede. Das ganze Lied handelt von der Schöpfung, und der Dichter sagt nichts weiter, als daß im Anbeginn der Welt die Sonne verborgen im Meere lag, bis sie die Götter herausholten und an ihren Platz setzten³⁾.

Hillebrandt beruft sich für seine Ansicht vor allem auf KB. 25, 1: „Die Wasser übten Tapas. Als sie Tapas geübt hatten, wurden sie schwanger. Aus ihnen wurde jene Sonne geboren im sechsten Monat. Daher machen sich die Verrichter eines Sattra im sechsten Monat an das Divākīrtya. Sie (die Sonne) geht sechs Monate nach Norden, sechs Monate in umgekehrter Richtung.

¹⁾ Das Dahinziehen Sūryas im Himmelsstrom, das zu dem Vergleich mit einem Schiff Anlaß gab, scheint sogar dazu geführt zu haben, daß das Schiff ein Bild für die Sonne wurde. In 7, 88, 3 ist, wie wir sehen werden, wahrscheinlich unter dem Schiff, das Vasiṣṭha mit Varuṇa zusammen besteigt, die Sonne zu verstehen, und vielleicht ist auch „das goldene Schiff mit goldenem Tauwerk, das am Himmel dahinfährt“, in AV. 5, 4, 4; 6, 95, 2; 19, 39, 7 (*hiraṇyāyī naur acarad dhiraṇyabandhanā dāvi*) die Sonne. Nach AV. 17, 1, 25f. könnte es scheinen, als ob man der Sonne auch ein Schiff als Fahrzeug zugewiesen hätte: *āditya* (oder *sūrya*) *nāvam āruksaḥ śatāritrāṇ svastāye*, allein Ppp. liest *āruham*, bzw. *āriksam*, SMB. 2, 5, 14 *āruksam*; in den etwas abweichenden Texten TS. 1, 5, 11, 5; KS. 2, 3 steht *āruham*, VS. 21, 7 *āruheyam*. Die richtige Lesart in AV. ist daher sicherlich *āruksam*, das auch allein in den Zusammenhang paßt.

²⁾ *yād devā yātayo yāthā bhūvanāny āpinvata | ātrā samudrā ā gūḥām ā sūryam ajābhartana.*

³⁾ Von der Verhüllung der Sonne während des Regens wird in ganz anderen Ausdrücken gesprochen; so 5, 59, 5 von den Maruts: *sūryasya cākṣuḥ prā minanti vṛṣṭibhiḥ*, „sie beeinträchtigen das Auge der Sonne durch Regen“; 5, 63, 4 von Mitra-Varuṇa: *tām abhṛēna vṛṣṭyā gūhatho divi*, „ihr verhüllt die (Sonne) am Himmel durch Gewölk, durch Regen“.

Daher gehen die Verrichter eines Sattrā sechs Monate aufwärts, sechs Monate umgekehrt¹⁾.“ Auch in diesem Falle ist mir sehr zweifelhaft, ob auf das Wiedererscheinen der Sonne nach Beendigung der Regenzeit hingewiesen ist. Wäre das der Fall, so müßte doch wenigstens damit die Zeitangabe in Einklang stehen; als Norm der Regenzeit gelten aber nicht sechs, sondern, wie z. B. Manu 9, 304 zeigt, vier Monate. Auch ist doch gar nicht von der Wiederkehr der Sonne aus den Regenwassern, sondern von ihrer Empfängnis in den Wassern, ihrer Geburt aus den Wassern, also ihrer Entstehung in den Wassern, mit denen sicherlich die himmlischen Wasser gemeint sind, die Rede. Die ganze Geschichte von der Geburt der Sonne im sechsten Monat ist offenbar nur erfunden, um für die Vorgänge des Gavānāyana eine Begründung in kosmischen Vorgängen zu geben. Der Viṣuvat- oder Divākīrtya-Tag ist der Sonne heilig²⁾. Dieser Tag ist der Geburtstag der Sonne, und wenn die Geburt der Sonne in sechs Monaten vorbereitet wird, so geschieht es, weil Feiern, die sich über sechs Monate erstrecken, den Viṣuvat einleiten. Im Aitareyabrāhmaṇa (4, 18, 1f.) wird in bezug auf die Sonne am Viṣuvat-Tage nur gesagt: „Sie begehen den Ekaviṃśa-Tag, den Viṣuvat, in der Mitte des Jahres. Durch diesen Ekaviṃśa hoben die Götter die Sonne zur Himmelswelt empor³⁾.“ Das ist dem Sinne nach ziemlich dasselbe, was in 10, 72, 7 gesagt ist, nur wird dort auch noch der Ort angegeben, aus dem die Götter die Sonne emporhoben: der *samudrā*, das Meer. Aus dem Meer ist aber die Sonne auch nach der oben angeführten Stelle des KB. (25, 1) hervorgegangen. Zur Erklärung des Ājyaśāstra *samudrād ūrmīr mādhumāṁ ud ārat* (4, 58, 1) wird dort bemerkt: „denn aus dem Meere, aus den Wassern geht diese (Sonne) auf⁴⁾.“

10, 114, 4, wo die Identität der hier wie so oft als Adler (*suparṇā*) bezeichneten Sonne mit dem irdischen Agni ausgesprochen ist,

¹⁾ *āpas tapo 'tapyanta tās tapas taptvā garbham adadhata tata eṣa ādityo 'jāyata śaṣṭhe māsi tasmāt sattriṇaḥ śaṣṭhe māsi divākīrtiyam upayanti sa śaṇ māsān udānī eti śaḍ āvṛttāms tasmāt sattriṇaḥ śaḍ evordhvān māso yanti śaḍ āvṛttān.*

²⁾ ŚBr. 12, 1, 2, 2 *ādityād viṣuvantam (devā nīramimata)*; ŚBr. 12, 1, 3, 14 *athā yad viṣuvantam upayanti | ādityam eva devatām yajanta ādityo devatā* [lies: *ādityade°* ?] *bhavanty ādityasya sāyujyaṁ salokatām jayanti.*

³⁾ *ekaviṃśam etad ahar upayanti viṣuvantam madhye samvatsarasasyaitena vai devā ekaviṃśenādityam svargāya lokāyodayacchan.*

⁴⁾ *samudrād dhy eṣo 'dbhya udaiti.* Auf die Stelle wird Nir. 7, 17 verwiesen: *samudrād ūrmīr mādhumāṁ ud ārad ity ādityam uktaṁ manyante samudrād dhy eṣo 'dbhya udetīti ca brāhmaṇam.*

wird von der Sonne gesagt: „Der eine Adler, er ist in das Meer eingegangen; er beschaut diese ganze Welt¹⁾.“ Für die Sonne ist also der Aufenthalt in dem Meere ebenso charakteristisch wie das Überschauen der Welt.

Der Vogel im Meer begegnet uns noch einmal in 10, 177, 1: „Den Vogel, der mit des Asura Zauber gesalbt ist, sehen im Herzen, im Geist die Erleuchteten. Inmitten des Meeres erblicken ihn die Seher; die Stätte der Strahlen suchen die Weisen²⁾.“ Geldner erklärt hier den Vogel als das innere Licht der seherischen Erkenntnis und Erleuchtung im Herzen, für das auch das Meer nur ein bildlicher Ausdruck ist. *padām* übersetzt er mit „Spur“; was unter der „Spur der Lichtstrahlen, die die Weisen suchen“, zu verstehen ist, ist mir nicht recht klar. Ich halte diese Deutung nicht für richtig. Das *māricinām padām*, das die Weisen suchen, ist doch offenbar die Stätte, wo der Vogel sich aufhält, oder der Vogel selbst, von dem die Strahlen ausgehen. Diesen Vogel schauen die Erleuchteten mit dem geistigen Auge; für das leibliche Auge ist er durch Zauber unsichtbar. Sie erblicken ihn inmitten des Meeres; es handelt sich also um einen Vogel, der im Meere verborgen ist, den nur die Seher dort schauen können. Das kann doch nur, wie übrigens auch Sāyaṇa erklärt, die Sonne sein, die auch der Dichter von 10, 72, 7 *samudrā ā gūhām*, „im Meere verborgen“, nennt³⁾.

¹⁾ *ēkah suparnāḥ sā samudrām ā viveśa sā idāṃ viśvāṃ bhūvanāṃ vi caṣṭe.*

²⁾ *patanṅgām aktām āsurasya māyāyā hṛdā paśyanti mānasā vipaścitaḥ | samudrē antāḥ kavāyo vi cakṣate māricinām padām icchanti vedhāsah.*

³⁾ Auch in den Rohitaliedern des AV. ist von einem *samudrā* die Rede, den Rohita durchleuchtet; so AV. 13, 1, 36, wo Rohita deutlich mit der Sonne identifiziert wird: *ut tvā yajñā brāhmaṇā vāhanāy adhvaḡāto hārayas tvā vāhanti | tirāḥ samudrām āti rocase 'rṇavām*, „Die durch *brāhmaṇ* gereinigten Opfer führen dich herauf; die falben Reisepferde ziehen dich. Durch das Meer, über die Flut strahlst du“. Hier hat der Dichter doch offenbar an das Himmelsmeer gedacht, das die aufgehende Sonne mit ihren Strahlen durchdringt. Dafür spricht auch, daß bei der Wiederholung der beiden ersten Pādas in AV. 13, 1, 43 die Pp-Version *ghṛtam pibantah*, „Schmelzbutter trinkend“, anstatt *adhvaḡātah* bietet. Das läßt sich doch nur dahin verstehen, daß die Falben auf der Fahrt von der himmlischen Flut trinken, die so oft *ghṛtā* genannt wird. Das Himmelsmeer scheint auch in AV. 13, 2, 14 gemeint zu sein: *yāt samudrām ānu sṛitām tāt siṣṣasati sūryaḥ | adhvasya vitato mahān pūrvas cāparaś ca yāḥ*, „Was längs des Meeres gelagert ist, das bestrebt sich Sūrya zu gewinnen. Sein Weg ist ausgedehnt, lang, sowohl der nach Osten wie der nach Westen gewandte“. In 13, 1, 26 wird für *samudrā* *arṇavā* gebraucht: *rōhito divam āruhan mahatāḥ pāry arṇavāt sārvaḥ ruroḥa rōhito rūhaḥ*, „Rohita stieg zum Himmel auf aus der großen Flut; alle Aufstiege ist Rohita aufgestiegen“. Wenn Rohita AV. 13, 1, 1 gebeten wird: *udēhi vājin yō apsu antāḥ*, „Komm herauf, du Sieger,

Wir finden die Sonne also sowohl in den Himmelsströmen, wo sie den Menschen sichtbar dahinzieht, als auch in einem Meere, wo sie sich, dem gewöhnlichen Menschen verborgen, nur dem schauenden Seher offenbart. Die beiden Vorstellungen lassen sich, wie mir scheint, nur unter der Annahme vereinigen, daß nach vedischem Glauben die Sonne am Abend in das Meer eingeht, sich in der Zeit, wo sie unsichtbar ist, d. h. in der Nacht, dort aufhält und am Morgen aus diesem Meer aufsteigt, um ihren Lauf in den kreisenden Himmelsflüssen anzutreten. Daß die Sonne am Morgen aus den Wassern aufgeht, am Abend in die Wasser eingeht, wird AB. 4, 20, 13 in der Erklärung von *abjāh* in R.V. 4, 40, 5¹⁾ gesagt²⁾. Und KB. 18, 9 wird anläßlich des *Avabhṛtha* bemerkt: „Jenen, der dort glüht (die Sonne), suchen sie so durch die Pressungen zu erlangen, den aufgehenden durch die Frühpressung, den in der Mitte (seines Laufes) befindlichen durch die mittägliche Pressung, den untergehenden durch die dritte Pressung. Wenn jener in die Wasser eingegangen ist, wird er Varuṇa. Darum bringt man einen für Varuṇa bestimmten Kuchen auf einer Schüssel dar³⁾.“ Man hat sich also die Sonne sicherlich als während der Nacht in den Wassern weilend gedacht. Nun wird aber KB. 25, 1, wie wir sahen, in Anlehnung

der du in den Wassern bist“, so hat Henry gewiß recht, wenn er behauptet, der *vājñ* in den Wassern könne nur die Nachtsonne sein. Merkwürdigerweise tritt im folgenden Verse (AV. 13, 1, 2) *vāja* für *vājñ* ein: *úd vāja āgan yó apsv antāh*, „Heraufgekommen ist die Siegesbeute, die in den Wassern ist“. Anders liegt die Sache in AV. 13, 1, 45: *sūryo dyāñ sūryaḥ pṛthivīm sūrya āpó 'ti paśyati*, „Sūrya überschaut den Himmel, Sūrya die Erde, Sūrya die Wasser“. Hier sind die Wasser Himmel und Erde offenbar nur angereiht, um den Begriff des Weltalls zum Ausdruck zu bringen. Das Gleiche ist in AV. 13, 2, 30 der Fall: *rócase divi rócase antárikṣe pātāṇga pṛthivyām rócase rócase apsv antāh*, „Du strahlst im Himmel, du strahlst im Luftraum, du Vogel, du strahlst auf der Erde, du strahlst in den Wassern“. Aber hier fährt der Text fort: *ubhá samudraū rúcya vy āpitha devó devāsi mahiṣāḥ svarjit*, „beide Meere hast du mit deinem Strahlenglanz durchdrungen. Ein Gott bist du, o Gott, ein Büffel, ein Ersieger des Sonnenlichts“. Der dritte Pāda kehrt mit geringer Abweichung in AV. 13, 2, 10 wieder: *ubhá samudraū krātunā vi bhāsi*. Ich halte es für das Wahrscheinlichste, daß unter den „beiden Meeren“ hier das himmlische und das irdische Meer zu verstehen sind. Oder sollte hier schon die spätere, S. 306 besprochene Vorstellung zutage treten, daß die Sonne in der Nacht in den westlichen Ozean versinkt und am Morgen aus dem östlichen Ozean wieder auftaucht?

¹⁾ Die Strophe wird ebenso wie in ŚBr. 6, 7, 3, 11 auf die Sonne bezogen.

²⁾ *adbhyo vā eṣa prātar udety apah sāyaṃ praviśati*.

³⁾ *amum evaitat savanair īpsanti yo 'sau tapaty udyantaṃ prātaḥsavanena madhye santaṃ mādhyandinena savanenāstaṃ yantaṃ tṛtīyasavanena sa vū eṣo 'pah praviśya varuṇo bhavati tasmād vāruṇam ekakapālaṃ puroḍāṣaṃ nirvapati*.

an den Text des Mantra auch von dem Aufgehen der Sonne aus dem Meere gesprochen. Unter dem Meer aber, aus dem die Götter die Sonne geholt, in das sie eingeht, in dem sie verborgen weilt, aus dem sie aufgeht, hat sich der fern von der See wohnende vedische Inder sicherlich nicht das die Erde umgebende Meer, sondern das Meer im Himmel gedacht, das wir schon als die Heimstätte Somas kennen gelernt haben. Das wird durch AV. 17, 1, 8 bestätigt, wo die Flut, aus der die Sonne sich erheben soll, als *salilā* bezeichnet wird, also mit einem Namen, der, soviel ich weiß, niemals für das irdische Meer gebraucht wird: „Mögen sie dich nicht in der Flut, inmitten der Wasser, listig schädigen, die da mit Schlingen nahen; mögest du, die Verwünschung hinter dir lassend, zu diesem Himmel aufsteigen¹⁾.“ Als . . .²⁾

Die Nachtsonne im Himmelsmeer hat auch im Ritual einen Ausdruck gefunden. Ausführlich wird in den Brāhmaṇas und Śrautasūtras die Einholung der Vasatīvarī-Wasser am Abend behandelt³⁾. Dabei stehen sich zwei Anschauungen gegenüber. Nach der Darstellung im ŚBr. 3, 9, 2, 4ff. sollen die Vasatīvarīs aus einem fließenden Wasser geschöpft werden⁴⁾, und zwar solange es noch Tag ist. Sollte aber die Sonne vorher untergegangen sein, so soll man versuchen, es aus dem Gefäß (*nināhya*) eines Somapressers zu nehmen, das bei Tage gefüllt war. Ist auch das nicht möglich, so soll man das Wasser schöpfen, während man einen Feuerbrand oder ein Stück Gold darüber hält; beide repräsentieren die Sonne. Die Vorschriften lassen deutlich erkennen, daß man in den Vasatīvarīs die Vertreter der von der Sonne durchstrahlten Himmelswasser sah. Nach anderen⁵⁾

¹⁾ *mā tvā dabhant salilē apsv antār yē pāsina upatīṣṭhanty ātra | hitvāśastim divam ā rukṣa etām.*

²⁾ [Es fehlen die Blätter 18–20 des MS. Die Materialien geben keinen Anhalt dafür, welche weiteren Belege für die Nachtsonne im Himmelsmeer sie enthalten haben.]

³⁾ ĀpŚ. 11, 20, 5–13; Kāty. 8, 9, 7–11; Mān. 2, 2, 5, 13–17; Baudh. 6, 32; Hillebrandt, Ritualit. p.128, Ved. Myth. I² 455; Caland-Henry, Agniṣṭoma p.119.

⁴⁾ Vgl. ŚBr. 3, 9, 4, 25.

⁵⁾ [Es fehlen die Blätter 22 und 23 des MS. Bl. 24 beginnt mitten in der Besprechung von 3, 5, deren Anfang im folgenden (in []) in Ermangelung anderer Unterlagen aus dem Zusammenhang rekonstruiert ist. Für den Schluß der Ausführungen über die Vasatīvarīs bieten die Mat. ebenfalls keine Anhaltspunkte. Die von Lüders angegebenen Śrautasūtra-Stellen enthalten die gleichen Vorschriften wie das ŚBr., geben aber vor den Bestimmungen darüber, was zu tun ist, wenn vor dem Schöpfen der Vasatīvarīs die Sonne untergegangen ist, noch einige weitere Vorschriften, die im ŚBr.

[Von der Sonne in dem Meer im höchsten Himmel ist auch in 3, 5, 5 die Rede: *pāti priyām ripó ágram padám véh pāti yāhvás cāraṇam śūryasya | pāti nābhā saptaśīrṣāṇam agniḥ pāti devānām upamādam ṛṣvāh*. Geldner übersetzt: „Er hütet den lieben Gipfel der Erde, die Spur des Vogels; der Jüngste hütet den Weg der Sonne. Agni hütet im Nabel (der Erde?) den Siebenköpfigen; der Aufrechte hütet den Aufmunterer (?) der Götter.“ Die ganze Strophe soll „Agnis Geheimnisse“ behandeln, und zu seiner Übersetzung des *pāti* bemerkt Geldner: „hütet“, nämlich als sein Geheimnis“, zu *padám véh*: „Die Wegspur (*padám*) der in der Luft fliegenden Vogel kennt nach 1, 25, 7 nur Gott Varuṇa. So ist auch hier die Spur des Vogels zu verstehen, ebenso in 1, 164, 7; 3, 7, 7 und 10, 5, 1. Es ist etwas, was das menschliche Auge nicht wahrnimmt, ein göttliches Geheimnis.“ Nun heißt es allerdings in 1, 25, 7 zur Bekräftigung von Varuṇas Allwissenheit, er wisse die Spur der durch die Luft fliegenden Vögel und die des Schiffes als Meergott¹⁾; aber diese Stelle zur Erklärung des *padám véh* von 3, 5, 5 zu verwenden, gelingt nur durch die Deutung des *pāti* als „hütet (als sein Geheimnis)“, die nicht nur an sich ungerechtfertigt ist, sondern auch zum Folgenden nicht paßt: denn weder von dem Lauf der Sonne, noch erst recht von dem *devānām upamāda* — nach Geldner der Soma oder das Opfer — ist einzusehen, wieso sie Geheimnisse Agnis sein sollen. Geht man unvoreingenommen von dem einfachen Wortlaut von 3, 5, 5 aus, so kann *padám véh*] nur „die Stätte des Vogels“ sein, ein Ort, den Agni beschützt, und dieser Ort wird weiter durch

fehlen. Nach ApŚ. und Baudh. soll man schöpfen, wo sich Schatten und Sonnenschein berühren (*chāyāyāi cātapataś ca saṁdhāu grhṇāti*), wobei nur ApŚ. hinzufügt, wenn man nicht den Schatten einer Wolke (? lies *abhṛacchāyām* für *abhicchāyām*) finde, könne man den des eigenen Körpers, eines Baumes oder des Ufers benutzen (*yady abhicchāyām na vinded ātmano vṛkṣasya kūlasya vā chāyāyām*); nach Kāty. schöpfe man „im Schatten, (das Wasser) mit Darbhagras bedeckend“ (*chāyāyām darbhair antardhāya*), nach Mān. „wo sich Schatten und Sonnenschein berühren, (das Wasser) mit Darbhagras oder der Hand bedeckend“ (*chāyātapayoḥ saṁdhāv apidhāya darbhair pāvinā vā*). TS. 6, 4, 2 gibt dazu eine Deutung, die Caland wie folgt übersetzt: „Wenn es Tag ist, begibt sich die Nacht ins Wasser hinein; deshalb sieht das Wasser am Tage dunkel aus (*μέλαν ὕδωρ*); wenn es Nacht ist, begibt sich der Tag ins Wasser hinein; deshalb sieht nachts das Wasser hell aus. Er schöpft es, wo sich Schatten und Sonnenschein berühren; so schöpft er ihm die Erscheinungsform (die Farben) von Tag und Nacht.“ In welcher Weise Lüders in den Vorschriften der Śrautasūtras eine Symbolisierung der Nachtsonne im Himmelsmeer erkannte, ist aus dem erhaltenen Material nicht ersichtlich.]

¹⁾ *vēdā yó vīndām padám antārikṣeṇa pātātām | vēdā nāvāḥ samudriyāḥ*.

ripó ágram charakterisiert. Die Bedeutung von *rip* ist ebenso dunkel wie die von *rúp*, das 4, 5, 8 für *rip* eintritt¹⁾. Darin aber hat Geldner gewiß recht, daß *ripó ágram* einen Ort im höchsten Himmel bezeichnet. Dann aber muß auch *padám véh* diesen Ort bezeichnen, und der „Vogel“ kann nur ein Ausdruck für die Sonne sein, die gleich darauf unter ihrem eigentlichen Namen *sūrya* erwähnt wird. Wenn Agni einerseits das *padám* der Sonne, andererseits ihren Gang schützt, so ist das *padám* offenbar die Stätte, von der die Sonne ausgeht, also der *samudrá*, das Meer, aus dem sie ihren täglichen Lauf antritt. Dieser Gedanke wird im folgenden noch weiter ausgeführt. Geldner will *nābhi* auf den Nabel der Erde beziehen und darin das Opfer oder den Opferplatz sehen. Er beruft sich auf VS. 23, 62 „dies Opfer ist der Nabel der Welt²⁾“. Allein in unserm Verse ist doch gar nicht von dem Nabel der Welt die Rede, sondern von dem Nabel des Siebenköpfigen. Der *saptāśirṣan* aber bleibt bei Geldners Auffassung völlig unerklärt; die Verweise auf den *arkám saptāśirṣānam* 8, 51, 4, die *dhivyām saptāśirṣṇīm* 10, 67, 1 sind gänzlich belanglos. Der Siebenköpfige kann meines [Erachtens³⁾] nur das himmlische Meer sein, aus dem die sieben Himmelsströme fließen, das Meer, in dem auch Soma weilt, der im letzten Pāda der Strophe als *devānām upamāda* bezeichnet wird und als dessen Schützer Agni in 10, 45, 12 *sómagopā* genannt wird. Die folgende Strophe (3, 5, 6) spricht den gleichen Gedanken wie 3, 5, 5 noch einmal aus: „Den Schlauch der himmlischen Nahrung, die schmelzbutterreiche Stätte des Vogels, die beschützt Agni unablässig⁴⁾.“

Die gleiche Bedeutung wie *padám véh* in 3, 5, 5. 6 hat *nīhitam*

¹⁾ *pāti priyám rupó ágram padám véh*. Bloomfield, JAOS XXVII 74ff., hält *rúp* für die ursprüngliche Form und weist ihr die Bedeutung „ascent“ zu.

²⁾ *ayam yajño bhuvanasya nābhih*.

³⁾ [Es fehlen Bl. 26–28 des MS.; die Materialien geben zur Füllung der Lücke nichts an die Hand, weshalb sie aus dem Zusammenhang versucht werden mußte. Die Deutung von *nābhā saptāśirṣānam* und *devānām upamāda* ist den Kränzchen-Notizen entnommen, wo (in anderem Zusammenhang) 3,5,5 so übersetzt wird: „Er schützt die höchste Stätte, die Stätte des Vogels (= Sonne), den Weg der Sonne; er schützt am Nabel (= in seinem Ursprungsort) den Siebenköpfigen (Ozean), er schützt den Aufmunterer der Götter (= Soma = Wasser).“ Daß in der Lücke 1, 164, 7 behandelt war, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Hinweis unten S. 311.]

⁴⁾ *śasāsya cārma ghrtāvat padám vés tād id agnī rakṣaty āprayucchan*. Über *śasāsya cārman* als Bezeichnung des Wasserbehälters im höchsten Himmel vgl. Bd. II.

padām véh an den drei andern von Geldner zur Erklärung von 3, 5, 5 herangezogenen Stellen.

1, 164, 7 ist eine Rätselstrophe, auf deren zweite Hälfte unten (S. 311) näher eingegangen werden wird. In der ersten Hälfte heißt es: „Hier soll nur der sprechen, der die niedergesetzte Stätte dieses teuren Vogels kennt¹⁾.“ Auch Geldner bezieht die ganze Strophe auf die Sonne; er übersetzt „die hinterlassene Spur dieses liebwerten Vogels“ und bemerkt, die Wegspur der Sonne sei ebenso unsichtbar und geheimnisvoll wie die des Vogels. Danach wäre also hier für „Sonne“ die Bezeichnung „Vogel“ nur wegen der beiden gemeinsamen Unsichtbarkeit der Wegspur gewählt. Einfacher und natürlicher ist es jedenfalls, auch hier *padām véh* als die Stätte der Sonne zu fassen; wo sich dieses *nīhitam padām véh* befindet, sagt deutlich 10, 5, 1, wo es von Agni heißt: „Er schmiegt sich an das Euter im Schoße der beiden Geheimen, an die in der Mitte des Quells niedergesetzte Stätte des Vogels²⁾.“ *ūdhan* wie *útsa* sind (vgl. Bd. II) ebenso wie *sasāsya cārman* Bezeichnungen des Urquells, des Wasserbehälters im höchsten Himmel.]

In dem gleichen Sinne zu verstehen ist natürlich auch in 3, 7, 7 „die liebe niedergesetzte Stätte des Vogels“, die die sieben Vipras mit den fünf Adhvaryus schützen³⁾. Nach Geldner hüten sie „als ihr liebes (Geheimnis) die hinterlassene Spur des Vogels.“ Abgesehen davon, daß mir die Ergänzung von „Geheimnis“ nicht gerechtfertigt erscheint, ist es mir nicht klar, wie das zu verstehen ist; der in der Luft dahinziehende Vogel hinterläßt doch gerade keine Spur.

Mit den vorgeschlagenen Erklärungen läßt sich schließlich auch 4, 5, 7 vereinigen, wo der Wunsch ausgesprochen wird, das Denken möge Agni erfassen und *sasāsya cārman ādhi cāru p̄śner āgre rūpā ārupitam jābāru*. Die Dunkelheiten dieses Verses sind allerdings nach Oldenberg ein *Noli me tangere*; der Versuch einer Deutung mag doch vielleicht gewagt werden. Zu *cāru* werden wir, wie schon Geldner vorgeschlagen hat, ein Wort wie „Euter“ zu ergänzen haben; *ārupitam*, das sicherlich wegen des Anklanges an *rūp* gebraucht ist, wird etwas wie „versetzt auf“ bedeuten und *jābāru* wird, wie Geldner bemerkt, von *Sāyaṇa* und *Devarāja* zu

1) *ihā bravītu yā im aṅgā vēdāsyā vāmāsya nīhitam padām véh.*

2) *sīśakty ādhar nīṇyōr upāstha útsasya mādhye nīhitam padām véh.*

3) *adhvaryúbhiḥ pañcābhiḥ sapta viprah̄ priyām rakṣante nīhitam padām véh.*

Naigh. 4, 3 auf die Sonnenscheibe bezogen. Wir dürfen also vielleicht übersetzen: „das schöne (Euter) der Pr̥ṣni im Schlauch der himmlischen Nahrung, die auf die Spitze der *rūp* versetzte Sonne.“ Mit dem, was wir bisher über den *samudrá* und sein Verhältnis zur Sonne kennen gelernt haben, steht das durchaus im Einklang, wenn auch selbstverständlich bei der Unsicherheit der Bedeutungsansätze die Stelle nicht als vollgültiger Beweis gewertet werden kann.

Die Vorstellung von dem nächtlichen Aufenthalt der Sonne im Meer lebt in veränderter Form noch in der mittelalterlichen Kunstdichtung, obwohl sie mit den allgemeingültigen Anschauungen der Zeit über den Sonnenlauf unvereinbar ist¹⁾. Die Kāvyaadichter lassen die Sonne noch immer am Abend in das Meer versinken, aus dem sie sich erst am Morgen wieder erhebt, aber das Meer, in dem die Sonne in der Nacht weilt, ist nicht mehr das alte vedische Himmelsmeer, sondern das Meer, das Indiens Küsten umspült oder das mythische, die Erde umgebende Meer, der Okeanos der Griechen, in dem das Licht des Helios versinkt (Il. 8, 485), aus dem sich Helios und Eos erheben (Il. 7, 422; Od. 22, 197). So begründet z. B. Māgha in einer Utprekṣā, auf die hier nicht weiter eingegangen zu werden braucht, den Sonnenuntergang mit dem Wunsche der Sonne, in den westlichen Ozean einzutauchen oder sich von dem Untergangsberg in den westlichen Ozean zu stürzen²⁾. Am Morgen wird die Sonne von den Himmelsgegenden an ihren Strahlen wie ein Krug aus dem Wasser des Ozeans heraufgezogen³⁾. Und daß man sich die Sonne die ganze Nacht über im Ozean ruhend dachte, zeigt Śiś. 11, 45: „Offenbar wurde die Sonne, die während der Nacht in das Wasser des Ozeans eingetaucht war, ununterbrochen von der Flamme des Stutenfeuers gebrannt, so daß sie jetzt aufgehend diesen Körper zeigt, der weißlich ist wie die glühenden Kohlen von Khadiraholz⁴⁾.“ [Das Gleiche ergibt sich aus einer Beschrei-

¹⁾ Siehe über diese Kirfel, Kosmographie, S. 135.

²⁾ Śiś. 8, 71: *aparavārīrāṣeḥ śiśiretararociṣāpy apāṃ tatiṣu manīktum iṣe*; 9, 1: *payasi prapitsur aparāmbunīdher adhiroḍhum astagirim abhyapatat*.

³⁾ Śiś. 11, 44: *kalāṣa iva garīyān digbhīr ākrṣyamāṇaḥ . . . jalanidhijalamadhyād eṣa uttīryate 'rkaḥ*.

⁴⁾ *payasi salīlarāṣer naktam antar nimagnaḥ sphuṭam anīṣam atāpi jvālayā vāḍavāgneḥ | yad ayam idam idānīm aṅgam idyan dadhāti jvalitakhadīrakāṣṭhāṅgāragauram vivasvān*. [Das MS. des Kapitels endet hier. Die Paginierung der beiden letzten Blätter mit 30^a und 30^b beweist, daß sie ein nachträglicher Einschub sind, daß also darauf noch etwas folgte und somit der Schluß des Kapitels verlorengegangen ist. Der Verlust des Titelblattes dieses Kapitels macht es unmöglich, zu sagen, wieviel fehlt, doch

bung des Sonnenaufgangs im 3. Kapitel von Daṇḍins Daśakumāracarita (p. 68). Der Dichter erklärt hier, warum es der „aus dem Weltmeer emporgestiegenen“ (*mahārṇavonmagna*) Morgensonne noch an Glut gebricht: „Die Sonne wurde sichtbar, (noch) schwach an Glut gleichsam weil sie abgekühlt war durch den Aufenthalt im Schoße des Ozeans.“¹⁾]

deutet die (sonst nirgends angewandte) Paginierung mit a und b darauf hin, daß noch eine ganze Anzahl von Blättern folgten, da Lüders andernfalls wohl eher die Schlußblätter umpaginiert haben würde.]

¹⁾ *samudragarbhavāsajaḍīkṛta iva mandapratāpo divasakaraḥ prādur āsīt.*

DIE SONNE ALS SPENDERIN DES REGENS

Zu der Vorstellung von der Sonne in den himmlischen Wassern stimmt es auch, daß sie als Spenderin des Regens gilt.

In einem Zauberspruch gegen stechende Schmerzen, AV. 7, 107, 1, heißt es: „Vom Himmel lassen die sieben Strahlen der Sonne die Wasser, die aus dem (himmlischen) Meere stammenden Ströme herabfließen; die haben dir den Stachel gelöst¹⁾.“ Der Regen des Himmels, die Ursache der Nahrung, ist auch TA. 1, 7, 1 gemeint, wo von den sieben Sonnen gesagt wird: „Die alle erhellen für diese Welt den Himmel, Nahrung als Milch gebend, ohne zu widerstreben²⁾.“ TB. 1, 7, 1, 1 wird eine Spende an Sūrya begründet: „Die Sonne hält in jener Welt den Regen. Sie ist es, die dieser Welt Regen verleiht³⁾.“ Man hat die Regengewährung dann auch einem besonderen Strahl der Sonne zugeschrieben. TA. 4, 8, 4 lautet ein Spruch: „Svāhā! ich opfere dich dem regenbringenden Strahl der Sonne⁴⁾.“ Dazu wird TA. 5, 7, 7 angegeben, der regenbringende Strahl sei der *punya*-Strahl⁵⁾. Zu dem abgekürzten Spruch *svāhā sūryasya raśmaye vṛṣṭivanaye* in VS. 38, 6 wird ebenfalls ŚBr. 14, 2, 1, 21 bemerkt: „Es ist ein einzelner Strahl der Sonne, Vṛṣṭivani mit Namen, durch den sie alle diese Geschöpfe erhält. Den stellt er damit zufrieden⁶⁾.“

Als Quelle des Regens galt die Sonne aber schon in ṛgvedischer Zeit. In 5, 83, 4 wird die Regenzeit geschildert: „Die Winde wehen,

¹⁾ *āva divās tārayanti saptā sūryasya raśmāyaḥ | āpaḥ samudrīyā dhārās tās te śalyām asisrasan.*

²⁾ *te asmai sarve divam ā tapanti | ūrjam duhānā anapasphurantaḥ.*

³⁾ *sūryeṇa vā amuṣmīmī loka vṛṣṭir dhrtā | sa evāsmāi vṛṣṭim niyacchati.*

⁴⁾ *svāhā tvā sūryasya raśmaye vṛṣṭivanaye juhomī.* MS. 4, 9, 7 erweitert, aber teilweise verderbt: *svāhā tvā vātāya sūryasya raśmaye sitā vṛṣṭisanaye samjuhomī svāhā.*

⁵⁾ *yo vā asya punyo raśmih | sa vṛṣṭivaniḥ.*

⁶⁾ *sūryasya ha vā eko raśmīr vṛṣṭivanir nāma yenemāḥ sarvā prajā bibharti tam evaitat prīṇāti.*

die Blitze fallen, die Pflanzen richten sich auf, die Sonne fließt über¹⁾.“ 6, 67, 6²⁾ wird von der Sonne gesagt: „Und gefestigt ist das alle Götter darstellende³⁾ Gestirn; es hat Erde und Himmel mit dem Labsal beider⁴⁾ bezogen.“ Auch hier ist mit dem *dhāsi* offenbar die Himmelsflut gemeint, aus der sich der Regen ergießt.

So seltsam die Vorstellung, daß die Sonne den Regen entläßt, zunächst erscheinen mag, so wird sie doch sofort begreiflich als eine Folge der ohne weiteres verständlichen und bis in die älteste Zeit zurückgehenden Vorstellung, daß das Wasser in der heißen Zeit durch die Sonne aufgesogen wird. Von den acht Pflichten des Königs, die er mit Göttern und Naturerscheinungen teilt, wird die „Sonnenpflicht“ Manu 9, 305 erklärt: „Wie die Sonne acht Monate lang das Wasser mit ihren Strahlen aufzieht, so soll er ständig Steuern aus dem Reiche ziehen; denn das ist die Sonnenpflicht⁵⁾.“ Rām. 4, 28, 3 wird der Beginn der Regenzeit geschildert: „Nachdem der Himmel durch die Strahlen der Sonne die Feuchtigkeit der Meere getrunken, gebiert er die neun Monate lang getragene Leibesfrucht, das Lebenselixier⁶⁾.“ In seiner Erklärung von 1, 164, 2 bemerkt Yāska, Nir. 4, 27, daß die sieben Strahlen für die Sonne die Feuchtigkeit zusammenbringen⁷⁾. TA. 1, 8, 1 wird gefragt, wo die Wasser sich niederlassen, wenn sie in der heißen Zeit von hier fortgehen⁸⁾. Die Antwort lautet: „Die Wasser sind in der Sonne zusammengebracht⁹⁾.“ Von den bei der Sonne sich sammelnden

¹⁾ *prā vātā vānti patāyanti vidyūta úd śasadhīr jīhate pinvate svāh.*

²⁾ *dṛḥś náksatra utā viśvadevo bhāmim ātān dyām dhāsināyōh.*

³⁾ So wohl richtig Ludwig, der auf ŚBr. 2, 3, 1, 7 *ete vai viśve devā rasmayah* verweist [Bleistiftzusatz: auch TB. 1, 6, 7. ŚBr. 9, 2, 13. beides falsch].

⁴⁾ So nach Geldner, der *dhāsināyōh* (Padap. *dhāsinā āyōh*) in *dhāsinā ayōh* zerlegt.

⁵⁾ *aṣṭau māsān yathādityas toyaṃ harati ras̥mibhiḥ
tathā haret karaṃ rāṣṭrān nityam arkavratāṃ hi tat*

⁶⁾ *navamāsadhṛtaṃ garbhaṃ bhāskarasya gabhastibhiḥ
pṛtvā rasam samudrāṇāṃ dyauḥ prasūte rasāyanam*

Gorr. 4, 27, 3: *aṣṭamāsadhṛtaṃ garbhaṃ bhāskarasya gabhastibhiḥ
rasam sarvasamudrāṇāṃ dyauḥ prasūte rasāyanam*

Hier ist das *navamāsa*-, das durch das Bild des *garbha* veranlaßt ist, mit Rücksicht auf die wirklichen Verhältnisse durch *aṣṭamāsa*- ersetzt; die Regenzeit umfaßt vier Monate (Manu 9, 304). Auch sonst ist der Text geglättet, aber nicht glücklich; *bhāskarasya gabhastibhiḥ* ist im Grunde nur in Verbindung mit *pṛtvā* verständlich.

⁷⁾ *saptāsmāi ras̥mayo rasān abhīśannāyanti*. Auch die dort gegebene Etymologie von *grīṣma*: *grasyante 'smīn rasāh* beruht auf dieser Vorstellung.

⁸⁾ *kveṃā āpo nivīśante yadūto yānti samprati*.

⁹⁾ *āpaḥ sūrye samāhitāh*.

Wassern wird in dem Mantra für einen der Vājapeyagrahas gesprochen, der mit mannigfachen Abweichungen¹⁾ TS. 1, 7, 12, 2; KS. 14, 3; MS. 1, 11, 4; TA. 1, 22, 8; VS. 9, 3; ŚBr. 5, 1, 2, 7 vorkommt: „Den kraftnährenden Saft der Wasser, den hellen, der bei der Sonne zusammengebracht ist, der der Saft des Saftes der Wasser ist, den besten von euch nehme ich²⁾.“

Auf die bei der Sonne sich sammelnden Wasser ist auch wohl in 1, 86, 5 angespielt: „Ihm (dem Opferherrn³⁾) sollen die Welten gehorchen, der über allen Völkern (sein möge), sogar (über) die zur Sonne geflossenen Labsale⁴⁾.“ Der Sinn scheint zu sein, daß dem Opferherrn auch die himmlischen Wasser, natürlich weil sich aus ihnen der Regen ergießt, zu Gebote stehen sollen. Geldners Übersetzung: „der die Völker über(schattet) wie die fließenden Labsale die Sonne“ kann ich nicht als richtig anerkennen. Die *sasrúṣīr iṣaḥ* sollen die Regenwolken sein; aber abgesehen davon, daß ich nicht glaube, daß *iṣaḥ* jemals direkt die Wolken bezeichnet, warum sollten sie „fließend“ genannt sein? Auch wer Geldners Ansicht teilt, daß *cit* „wie“ bedeuten kann, muß in den *sasrúṣīr iṣaḥ* doch wenigstens die himmlischen Wasser sehen, die über die Sonne dahinfließen, aber der Vergleich ist wenig wahrscheinlich.

Wenn in 5, 47, 3 die Sonne „der (befruchtende) Stier, das Meer, der rötliche Vogel“ genannt wird⁵⁾, so wird *ukṣā* auf ihre regen spendende Tätigkeit gehen, während sie durch *samudráḥ* als der Ort gekennzeichnet ist, an dem die Wasser von der Erde zusammenkommen. Der vedische Dichter hat die eigentliche Bedeutung von *samudrá* sicherlich noch gefühlt. Diese auf Ludwig zurückgehende

¹⁾ KS. *udayaṃsaṃ*; TA. *udayaṃsan*; MS. *sūryāṇ śukram*; TS. *sūrya-rāsmiṃ*; VS. *sūrye santam*; VS. ŚBr. *samāhītam*; MS. *taṃ te gr-*.

²⁾ *apāṃ rasam udvayaṃsaṃ sūrye śukram samābhīrtam* | *apāṃ rasasya yo rasas taṃ vo grhṇāmy uttamam*. Wunderlich ist die Erklärung des *rasa* als Wind in ŚBr.: *ēṣa vā apāṃ raso yo 'yaṃ pavate sa ēṣa sūrye samāhītaḥ sūryāt pavata evaṃ evaitena rasam ujīyati*.

³⁾ In V. 4 *vīra* genannt.

⁴⁾ *asyā śroṣantv ā bhūvo viśvā yās carṣantīr abhī* | *sūraṃ cit sasrúṣīr iṣaḥ*. Viel klarer würde der Text natürlich sein, wenn man *ābhuvāḥ* und *yāḥ*, beides auf *sasrúṣīr iṣaḥ* bezogen, lesen dürfte; der zweite Pāda könnte leicht unter dem Einfluß von 4, 7, 4; 5, 23, 1 *viśvā yās carṣantīr abhī* umgestaltet sein. Vgl. Oldenbergs Bemerkungen.

⁵⁾ *ukṣā samudrō aruṣāḥ suparnāḥ*. Bergaigne, Rel. Véd. II, 101 wollte die Ausdrücke auf Agni oder Soma beziehen. Da die Gottheit im folgenden als der bunte in die Mitte des Himmels gesetzte Stein (*mādhye divo nihitaḥ pṛśnir āsmā*) bezeichnet wird, ist die Beziehung auf die Sonne sicher; vgl. ŚBr. 9, 2, 3, 14 *asau vā ādityo 'smā pṛśniḥ*.

Erklärung scheint mir weit befriedigender zu sein als die Geldners, der in *saṃudrá* „das Meer des Lichts“ sehen will¹⁾).

Der Gedanke, daß die Sonne das Wasser von der Erde aufzieht, spielt auch in die Rätselstrophe 1, 164, 7 hinein: „Hier soll nur der sprechen, der die niedergesetzte Stätte dieses teuren Vogels kennt. Aus ihrem Kopfe lassen seine Kühe Milch strömen; in das Wasser als Hülle sich kleidend, haben sie es mit dem Fuße getrunken²⁾.“ Daß ich das *nīhitam padāṃ vēh*, ganz anders als Geldner, als die Stätte der Sonne im höchsten Himmel auffasse, habe ich schon oben auseinandergesetzt; ich kann Geldner aber auch in der Deutung der zweiten Hälfte der Strophe nicht folgen. Er übersetzt: „Aus seinem Haupte geben die Kühe Milch. Körperform annehmend, haben sie das Wasser mit dem Fuß getrunken.“ Zur Erklärung bemerkt er: „Die Kühe sind die Regenwolken, das Haupt die Sonne (Sāy.), der Fuß die Strahlen der Sonne, mit denen sie das Wasser aufzieht. Obwohl sie normale Körperform haben, milchen sie aus einem Haupt und trinken mit dem Fuß. Ein Paradoxon.“ Danach müßte dem Rätsel die absurde Vorstellung zugrunde liegen, daß die Regenwolken mit den Strahlen der Sonne das Wasser hinaufziehen³⁾, und gänzlich unverständlich bleibt es doch, was denn die normale Körperform sein soll, die die Regenwolken beim Entlassen und beim Aufziehen der Wasser annehmen. Meines Erachtens können die *gāvaḥ* nur die Strahlen der Sonne sein⁴⁾, wie übrigens schon der hier, wo er einmal das Richtige hat, von Geldner nicht beachtete Sāyaṇa bemerkt. Es scheint mir ferner sicher, daß *śīrṣṇāḥ* hier den Gegensatz zu *padā* bildet, also von dem Kopf der Kühe die Rede ist⁵⁾. Bei den unter dem Bilde der Kuh auftretenden Sonnenstrahlen wird das obere, im Himmel befindliche Ende als Kopf, das untere, die Erde berührende, als Fuß bezeichnet. Im Himmel lassen die Strahlen die Milch, die himmlischen Fluten, als Regen herniederströmen; auf der Erde saugen sie das Wasser ein. Schwierigkeiten bereiten nur die Worte *vavriṃ vāsānāḥ*. In 1, 164, 47 werden die „gelben Adler“, die das Wasser von der Erde in den Himmel befördern, *apó vāsānāḥ*, „in Wasser

¹⁾ Sāyaṇa steht der Erklärung von *saṃudrāḥ* hilflos gegenüber.

²⁾ *ihā bravitu yā im aṅgā vēdāsyā vāmāsyā nīhitam padāṃ vēh | śīrṣṇāḥ kṣīrāṇ dūhrate gāvo asya vavriṃ vāsānā udakām padāpuḥ*.

³⁾ Deussen, *Gesch. d. Philos.* I 1, 110 hält das allerdings für richtig.

⁴⁾ AV. 13, 4, 6 sind unter den *vatsdḥ* wahrscheinlich die Strahlen der Sonne zu verstehen.

⁵⁾ Das hat Henry, *Ath. V. Livre IX*, p. 145, richtig erkannt. Die Kühe sind aber nur die Strahlen, nicht, wie er annimmt, auch die Wolken.

sich kleidend“, genannt. Sollte nicht auch in unserer Strophe *udakām* sowohl zu *vāsānāḥ* als auch zu *apuh* gehören und der Dichter die beiden Vorstellungen von der Tätigkeit der Strahlen, das Sich-einhüllen in das Wasser und das Trinken des Wassers, miteinander vermischt haben?

Es ist allerdings nicht ganz sicher, ob mit den *hārayaḥ suparṇāḥ* in 1, 164, 47 die Sonnenstrahlen gemeint sind. Der Text lautet: *kṛṣṇām niyānam hārayaḥ suparṇā apó vāsānā divam út patanti | tá dvavṛtran sádanād rtásyād íd ghṛtēna prthiví vy údyate*¹⁾, „Auf schwarzer Bahn fliegen die gelben Adler, in Wasser sich kleidend, zum Himmel auf. Die sind vom Sitze des Rta zurückgekehrt; dann wird die Erde mit Schmelzbutter²⁾ genetzt“. Yāska, Nir. 7, 24, erklärt *kṛṣṇām niyānam* als die Nacht, die *hārayaḥ suparṇāḥ* als die Strahlen der Sonne. Danach würden also die Sonnenstrahlen bei Nacht mit der Feuchtigkeit in den Himmel aufsteigen und zwar zu dem Sitze des Rta, der, wie wir sehen werden, mit dem Meere, in dem sich die Sonne aufhält, identisch ist, und von da als Regen auf die Erde zurückkehren³⁾.

Diese Erklärung ist wahrscheinlich richtig. Möglich ist es aber auch, wie Geldner annimmt, daß die *hārayaḥ suparṇāḥ* die Flammen Agnis sind und das *kṛṣṇām niyānam* der Rauch, in dem sie zum Himmel aufsteigen. Die Vorstellung, daß Agni durch seinen Rauch die himmlischen Wasser mehrt, liegt wohl auch der schon oben S. 294 angeführten Strophe 3, 22, 3 zugrunde, wo von Agni gesagt wird, er gehe zu der Flut des Himmels, zu den Wassern oberhalb und unterhalb der Sonne. ŚBr. 7, 1, 1, 24 wird jedenfalls der erste Pāda *ágne divó arṇam áccḥā jigāsi* erklärt: „Die Wasser wahrlich

¹⁾ Die Strophe kehrt AV. 6, 22, 1; 9, 10, 22; 13, 3, 9; MS. 4, 12, 5; KS. 11, 9, 11, 13; TS. 3, 1, 11, 4 wieder. Von den Abweichungen sind inhaltlich nur *asitavarṇā harayaḥ, miho vāsānāḥ* in TS. von Interesse. Die Lesarten *sadanāni rātri* in KS. 11, 9, *sadanāni kṛtvā* in TS. beruhen sicherlich auf Verderbnis. AV. 6, 22, 1 ist die Eingangsstrophe eines Marutliedes; hier scheinen die *hārayaḥ suparṇāḥ* auf die Maruts umgedeutet zu sein.

²⁾ *ghṛtā* ist hier selbstverständlich ein Ausdruck für das himmlische Naß. Henry, Ath. V. Livre IX, p. 155, hat den Pāda gänzlich mißverstanden. Völlig verfehlt ist auch Deussens Deutung der Strophe auf den Nachtpfad der Sonne, Gesch. d. Phil. I 1, S. 118.

³⁾ Durga will, worauf schon Roth, Nir. S. 110, aufmerksam gemacht hat, *kṛṣṇām niyānam* auf den dunklen, d.h. nördlichen Lauf der Sonne beziehen: Während des nördlichen Laufes bringen die Sonnenstrahlen die Feuchtigkeit in den Himmel und kehren während des südlichen Laufes mit der Feuchtigkeit auf die Erde zurück. Diese Deutung ist aber sicherlich verfehlt. Bezieht sich die Strophe überhaupt auf die Sonnenstrahlen, so kann die schwarze Bahn wohl nur auf die Nacht gehen.

sind die Flut dieses Himmels; zu ihnen geht er durch seinen Rauch¹⁾.“ An anderen Stellen wird dann auch direkt von der Verwandlung des Opferfeuers in Regen gesprochen; so in dem Agniliede 1, 79, wo V. 2 lautet: „Deine Adler verwandeln sich in Eile (?); der schwarze Stier hat gebrüllt, wenn das (so ist). Er ist mit den (Blitzen), die wie holde (Frauen) lächeln, gekommen. Es fallen die Regengüsse, die Wolken donnern²⁾.“

Auf dieser Theorie von der Regenentstehung beruht auch 1. 164, 51: „Dies ist das gleiche Wasser, das auf und ab geht im Lauf der Tage. Während die Regenwolken die Erde stärken, stärken die Feuer den Himmel³⁾.“ In dem Verse wird doch nicht nur auf die Wechselwirkung zwischen Himmel und Erde im allgemeinen hingewiesen; durch die Erwähnung des Wassers, das immer dasselbe bleibt, wird auch angedeutet, worin sie besteht: in dem Rauch der Opferfeuer steigt das Wasser auf, das als Regen auf die Erde zurückkehrt. Die gleiche Vorstellung tritt öfter in den Brähmaṇas hervor:

AB. 4, 27, 6: „Durch den Rauch stärkt diese Erde jenen Himmel, durch den Regen jener diese⁴⁾.“;

ŚBr. 5, 3, 5, 17: „Aus dem Feuer wahrlich entsteht der Rauch, aus dem Rauch die Wolke, aus der Wolke der Regen: aus dem Feuer wahrlich entstehen diese⁵⁾.“;

ŚBr. 7, 4, 2, 22: „Denn diese beiden Welten ergießen Samen; diese (irdische Welt) wahrlich ergießt Samen von hier nach oben als Rauch; der wird in jener (himmlischen Welt) zu Regen, und diesen Regen (ergießt) jene (himmlische Welt) von dort⁶⁾.“

Als Regenbringer tritt uns das Feuer auch in dem Vasiṣṭha 11, 13 angeführten Spruch entgegen: „Das Vaiśvānarafeuer ist der Brahmane, der als Gast ein Haus betritt. Von ihm gewinnen sie Wasser und von dem Regen Speise, denn die Leute wissen, daß die (gastliche Aufnahme) eine Übel abwehrende Zeremonie ist⁷⁾.“

Nebeneinander wird die Entstehung des Regens aus dem Feuer

¹⁾ *āpo vā asya divo 'rṇas tā eṣa dhūmenācchaiti.*

²⁾ *ā te suparnā aminantaṁ ēvaiḥ kṛṣṇo nonāva vṛṣabhō yādīdām | śivābhīr nā smāyamānābhīr āgāt pātanti mīha stanāyanty abhrā.*

³⁾ *samānām etād udakām ūc caity āva cāhabhīḥ | bhūmim parjānyā jīnvanti dīvaṁ jīnvanty agnāyāḥ.* ⁴⁾ *dhūmenaiveyam amūṇ jīnvati vṛṣṭyāsāv imām.*

⁵⁾ *agner vai dhūmo jāyate dhūmād abhram abhrād vṛṣṭir agner vā etā jāyante.*

⁶⁾ *imau hy eva lokau retaḥ siñcata ito vā ayaṁ ūrdhvaṁ retaḥ siñcati dhūmaṁ sāmutra vṛṣṭir bhavati tām asāv amuto vṛṣṭim.*

⁷⁾ *vaiśvānaraḥ pravīṣaty athitir brāhmaṇo gṛhaṁ tasmād apa ānāyanty annaṁ varṣābhīyas tām hi śāntiṁ janā viduḥ.*

und seine Herabsendung durch die Sonnenstrahlen KS. 11, 10; TS. 2, 4, 10, 2; MS. 2, 4, 8 erwähnt¹⁾). Dort werden Darbringungen für Agni *dhāmacchad*²⁾), die Maruts und Sūrya vorgeschrieben, um Regen zu erzwingen; denn diese drei Gottheiten gebieten über den Regen und verteilen ihn³⁾). Über ihre Tätigkeiten wird im einzelnen bemerkt: Agni läßt von hier aus den Regen aufsteigen⁴⁾); die Maruts lenken nach KS. TS. den entsandten Regen⁵⁾), nach MS. lassen sie ihn aus jener Welt herabfallen⁶⁾); von der Sonne wird in MS. kurz gesagt, daß sie den Regen mit ihren Strahlen strömen läßt⁷⁾), während in KS. TS. angegeben wird, daß es regne, wenn sie sich mit ihren Strahlen der Erde zugewandt (oder nach unten gewandt) herumbewege⁸⁾). Nach Sāyaṇas Erklärung ist das die Zeit, wo die Sonne mit nach unten gerichteten stechenden Strahlen im Übermaß Hitze verbreitet⁹⁾). Ob ein ursächlicher Zusammenhang zwischen der Entstehung des Himmelswassers durch das Feuer und seiner Entsendung durch die Sonne im Regen angenommen wurde, geht aus der Darstellung nicht deutlich hervor; Manu 3, 76 wird dieser Zusammenhang ausgesprochen: „Eine Opfergabe, die richtig ins Feuer geworfen ist, geht zur Sonne. Aus der Sonne entsteht der Regen, aus dem Regen die Speise, davon die Geschöpfe¹⁰⁾.“

¹⁾ Die Stelle wird als *brāhmaṇa* auch Nir. 7, 24 zitiert. Der Text schließt sich eng an den von TS. an.

²⁾ Die Bedeutung von *dhāmacchad*, das öfter als Bezeichnung des regenspendenden Agni erscheint, ist schwer festzustellen. Sāyaṇas Erklärung in TS., *dhāmāny asmadgrhādīny andhakārādīkayā vrṣṭyācchādayati*, trifft sicher nicht das Richtige. Nir. S. 110, übersetzte Roth es mit „Selbststeinhüller“; im PW. wird „seinen Wohnsitz verhüllend, — versteckend, d. h. seine Stelle wechselnd“ als Bedeutung angegeben. Keith übersetzt in TS. dementsprechend „hiding his abode“; die Bedeutung wird aber eher „sein Wesen verhüllend“ sein.

³⁾ KS. TS. *etā vai devatā varṣasyeśate* (TS. *vrṣṭyā īśate*); MS. *ete vai vrṣṭyāḥ pradātārah*.

⁴⁾ *agnir vā ito vrṣṭim ud ʾirayati*. MS. mit späterer Textänderung *vrṣṭim itte*. In KS. TS. wird noch hinzugefügt: *dhāmacchad iva* (TS. add. *khalu vai*) *bhūtvā varṣati*, „gleichsam *dhāmacchad* geworden, regnet er“. In TS. ist der Satz unrichtig hinter die Bemerkung über die Sonne gestellt; er bezieht sich aber natürlich nicht auf die Sonne, sondern auf Agni.

⁵⁾ *marutah sṛṣṭām* (KS. add. *vrṣṭim*) *nayanti*.

⁶⁾ *maruto ʾmutaś cyāvayanti*.

⁷⁾ *tām sūryo rāsmibhīr varṣati*.

⁸⁾ KS. *yadāsā ādītyo ʾrvān* (TS. *yadā khalu vā asāv ādītyo nyanā*) *rāsmibhīḥ paryāvartate ʾtha varṣati*. — Die ganze Stelle wird Nir. 7, 24 im wesentlichen in Übereinstimmung mit dem Texte von KS. (aber *nyan* statt *arvān*) angeführt.

⁹⁾ *nyagbhūtais tīvrai rāsmibhīḥ . . . atīṣayena saṁtāpaṁ karoti*.

¹⁰⁾ *agnau prāstāhutiḥ samyag ādītyam upatiṣṭhate*

ādītyāḥ jāyate vrṣṭir vrṣter annam tataḥ prajāḥ

Mit der Variante *brahmān ādītyam upagacchati* auch Mbh. 12, 263, 11.

DER SAMUDRÁ IM FELSEN

7, 76, 2 heißt es: *ábhūd u ketúr uṣásah purástāt pratīcy āgūl ādhi harmyēbhyaḥ*, „Erschienen ist das Banner der Uṣas im Osten; aus den Häusern ist sie entgegengekommen“. Der Ausdruck *ādhi harmyēbhyaḥ* läßt darauf schließen, daß man sich die Uṣas während der Nacht in einem festen Behältnis eingeschlossen dachte; man vergleiche für *harmyá* 5, 32, 5, wo von Indra gesagt wird, er habe den Dānava in das Haus des Dunkels getan: *yád im . . . yúyutsantam támasi harmyé dhāh*.

Mehr lernen wir aus 7, 88, das allerdings ein näheres Eingehen erfordert. Das Lied, dem Vasiṣṭha in den Mund gelegt, ist bestimmt, den Zorn Varuṇas zu besänftigen. Der Dichter klagt, daß er in Ungnade gefallen ist, und weist den Gott darauf hin, daß ihr Verhältnis früher ein anderes war; V. 5: „Wohin ist diese unsere Freundschaft gekommen, da wir früher ohne Feindschaft uns gesellten? Ich ging zu dem großen Bau, selbstherrlicher Varuṇa, zu deinem tausendtorigen Hause¹⁾.“ Dieser Besuch wird in den ersten vier Strophen näher geschildert.

V. 1: *prá sundhyúvaṃ varuṇāya prēsthām matīm vasiṣṭha mūlūṣe bharasva | yá im arvāñcam kárate yájatram sahásrāmagham vṛṣaṇam brhántam*, „Bringe, Vasiṣṭha, ein glänzendes, sehr liebes Gedicht dem lohnspendenden Varuṇa dar, der den Verehrungswürdigen, tausend Gaben Austeilenden, Stierkräftigen, Großen herwärts lenken soll“. Das *yáh* kann, ohne dem Texte Gewalt anzutun, doch weder auf Vasiṣṭha, wie Lanman, Reader, meint, noch, wie Oldenberg vorschlägt, auf *matí*, „dem sich Vorstellung von etwa *stóma* untergeschoben haben mag“, sondern nur auf Varuṇa bezogen werden²⁾.

¹⁾ *kvā tyāni nau sakhyā babhūvuh śácāvahe yád avrkām purā cit | brhántam mānaṃ varuṇa svadhāvaḥ sahásradvāraṃ jagamā grhām te*.

²⁾ Damit erledigt sich Oldenbergs Vorschlag, die folgenden Akkusative auf Varuṇa zu beziehen.

Das Objekt von *arvāñcam kárate* ist nur durch Attribute gekennzeichnet. Nach Sāyaṇa sind sie auf die Sonne (*sūrya*) zu beziehen, und ihm haben sich Ludwig und Geldner Ü. angeschlossen¹⁾. Von den Beiwörtern läßt sich zwar nur *brhāt* von Sūrya nachweisen²⁾, doch lassen sich schließlich auch die übrigen von der Sonne verstehen. Vergeblich aber frage ich mich, wie denn Vasiṣṭha dazu kommen sollte, den Varuṇa zu bitten, ihm die Sonne herzuschaffen. Geldner sieht in c d; 2 a b den Gegensatz zu 2 c d und meint, es solle dem Vasiṣṭha ein Schauspiel, der Wechsel von Tag und Nacht, vorgeführt werden. Selbst wenn das richtig sein sollte, was ich nicht zugeben kann, so brauchte Vasiṣṭha den Varuṇa doch nicht zu ersuchen, ihm die Sonne herzuschicken, um den Tag kennen zu lernen, da die Sonne bei Tage ja jedem Menschen sichtbar ist. Wie sollte man überhaupt auf den Gedanken gekommen sein, von einer Entsendung der Sonne zu einem Sterblichen zu fabeln, da die Sonne doch ihre unabänderliche Bahn am Himmel dahinzieht? Und woher soll der Hörer entnehmen, daß es die Sonne ist, die Varuṇa hersenden soll? Von Göttern wird *kr* oder *ā kr* in Verbindung mit *arvāc* gebraucht, wenn es sich um das Herlenken ihres Gespanns zu dem Beter handelt³⁾. Im ähnlichen Sinne wird der Ausdruck *arvāc nī yam* gebraucht⁴⁾. So ist es doch das Natürlichste, auch in unserem Verse *rātham* zu ergänzen, wie schon Geldner K. vermutet hatte⁵⁾. Drei der Beiwörter werden auch sonst von Götterwagen gebraucht⁶⁾; *sahāsrāmāgha* ist ἁπασ λεγόμενον, dem Sinne nach aber entsprechen ihm Beiwörter von Götterwagen wie *satād-vasu*(?)⁷⁾, *maghāvan*⁸⁾, *vásumat*⁹⁾, *vasuvāhana*¹⁰⁾, und mir scheint, daß gerade *sahāsrāmāgha* für den Wagen viel besser paßt als für

1) Wohl auch Graßmann Ü., der von einem „Lichtroß“ spricht.

2) *sūryasya brhātāḥ* 9, 75, 1; 10, 27, 21.

3) 1, 55, 7 *arvāñcā hārī vandanaśrud ā krdhī*, „Lenke die beiden Falben her, (Indra,) der du auf Lobpreisungen hörst“; 5, 43, 5 *hārī rāthe sudhūrā yōge arvāc indra priyā kṛnuhī hūyāmānah*, „Lenke die beiden Falben, die bei der Anschirrung am Wagen gutgejochten, die lieben her, o Indra, wenn du gerufen wirst“.

4) 1, 92, 16; 7, 74, 2 *arvāc rātham sāmanasā nī yacchatam*, „Hierher (ihr Ásvins) lenkt eines Sinnes den Wagen zur Einkehr“; 8, 35, 22 *arvāc rātham nī yacchatam*.

5) Auf Oldenbergs seltsame Frage, ob die Akkusative auf Indra gehen, braucht wohl nicht weiter eingegangen zu werden.

6) *yajatā* 1, 181, 3; *brhāt* 1, 35, 4; 1, 48, 10; 3, 53, 1; 7, 78, 1; *vīṣan* 1, 82, 4; 1, 157, 2; 1, 177, 3; 5, 75, 1; der Gott ist *vīṣarathāḥ* 5, 36, 5; die Götterpferde sind *vīṣarathāsaḥ* 1, 177, 2; 6, 44, 19.

7) 1, 119, 1.

8) 1, 157, 3

9) 1, 118, 10; 7, 67, 3; 7, 71, 3. 4.

10) 5, 75, 1.

die Sonne. Ich bin daher überzeugt, daß der Vers nichts weiter als eine Selbstaufforderung des Vasiṣṭha enthält, ein Lied zu dichten, durch das Varuṇa veranlaßt werden soll, seinen Wagen herzulenken, d. h. zu ihm zu kommen. So heißt es auch in dem Varuṇaliede 1, 25, 18: „Sehen möchte ich nun den für alle Sehenswerten, sehen möchte ich (seinen) Wagen auf Erden. Möge er an meinen Liedern Gefallen finden¹⁾.“

Die folgende Strophe schließt sich eng an die erste an: *ádthā nṛ āsya samdṛśam jagannvān agnér ānīkam varuṇasya māmsi | svār yád ās-mann adhipā u ándho 'bhī mā vāpur dṛśáye ninīyāt*. Geldner Ū. will *asya* auf Sūrya beziehen und übersetzt die erste Vershälfte: „Und nun ich zu seinem Anblick gekommen bin, so halte ich ihn für das Antlitz des Agni, des Varuṇa.“ Ich kann ihm nicht folgen, da meiner Ansicht nach im ersten Verse gar nicht von Sūrya die Rede ist. Geldners Auffassung leidet aber davon abgesehen auch an innerer Unwahrscheinlichkeit. Es ist richtig, daß in 1, 115, 1²⁾ die aufgehende Sonne das Antlitz der Götter, das Auge Mitras, Varuṇas und Agnis genannt wird; allein warum sollte Vasiṣṭha betonen, daß ihm die Einsicht, daß die Sonne das Antlitz des Agni und des Varuṇa ist, erst jetzt gekommen sei, „*ádthā nṛ āsya samdṛśam jagannvān*“, was doch nur bedeuten könnte, „als er den ihm von Varuṇa zugeschickten Sūrya erblickte“? Diese Einsicht hätte er ja täglich auch ohne den persönlichen Besuch der Sonne gewinnen können! Meines Erachtens hatte Geldner im Komm. den Satz, wie übrigens vor ihm schon Graßmann und Ludwig³⁾, völlig richtig verstanden: „Und nun endlich zu seinem (des Varuṇa) Anblick gekommen seiend, meine ich, daß das Antlitz des Varuṇa das des Agni sei“, d. h. er scheint mir an Glanz dem Feuer zu gleichen. Die Worte sollen offenbar nichts weiter besagen, als daß der in dem ersten Verse ausgesprochene Wunsch erfüllt und Varuṇa in leuchtender Gestalt dem Dichter genaht ist. Daß *asya* sich nicht auf Sūrya, sondern nur auf Varuṇa beziehen kann, scheint mir auch daraus hervorzugehen, daß der im folgenden geäußerte Wunsch, wie immer man ihn auch verstehen mag, unzweifelhaft wieder an Varuṇa gerichtet ist. Der Dichter bittet den Gott, ihn an einen

¹⁾ *dársam nṛ viśvadarśataṃ dársam rátham ádhi kṣámi | etā jṣāta me gīrah.*

²⁾ = AV. 13, 2, 35. Dort auch im vorhergehenden Verse (34): *citrāṃ devā-nāṃ ketúr ānīkam.*

³⁾ Nur *māmsi* ist bei Ludwig im Anschluß an Sāyaṇa (*stavai*) falsch durch „ich will preisen“ wiedergegeben.

bestimmten Ort oder zu einer bestimmten Sache zu führen, um die Wundererscheinung zu sehen (*abhi mā vāpur drśāye ninīyāt*). Das Ziel muß ganz oder teilweise in den Worten *svār yād āsmann adhipā u āndhaḥ* ausgedrückt sein¹⁾. Da es sich in dem ersten Teile des Liedes, wie aus V. 5 deutlich hervorgeht, um den Besuch des Vasiṣṭha in dem Hause des Varuṇa handelt, so ist zu erwarten, daß als Ziel, da es nicht direkt als Wohnstätte Varuṇas bezeichnet ist, doch irgend etwas genannt ist, was für diese Wohnstätte charakteristisch ist. Dazu stimmt vortrefflich *svār yād āsmann*, das Geldner K. zuerst richtig als „was die Sonne im Felsen ist“ erklärt hat. Varuṇas Wohnung ist, wie wir sahen, im höchsten Himmel; nur dort kann auch die Ruhestätte der Sonne sein, und aus unserer Stelle können wir weiter entnehmen, daß man sie sich dort in einem Felsen eingeschlossen dachte.

Schwierig sind die Worte *adhipā u āndhaḥ*. Alle Übersetzer fassen *āndhaḥ* als „Dunkel“, und Oldenberg hat sich ihnen angeschlossen²⁾. Die Bedeutung „Dunkel“ wird für *āndhas* nur an drei Stellen des R.V. angenommen, außer an unserer Stelle in 1, 62, 5 und 1, 94, 7. In 1, 62, 5 heißt es: „Während du (, Indra,) von den Aṅgiras gepriesen wurdest, hast du das *āndhas* zusammen mit der Morgenröte, der Sonne, den Kühen aufgedeckt³⁾.“ Nun wird *vi vr* allerdings nicht nur mit dem Akkusativ der aufgedeckten Sache, sondern auch mit *tāmas* verbunden und bisweilen mit dem Zusatz *jyōtiṣā*⁴⁾. In unserem Verse können aber die Instrumentale nicht mit *jyōtiṣā*

¹⁾ An und für sich könnte natürlich auch *mā* der Akkusativ des Zieles sein, und das nimmt Geldner Ü. an, wenn er übersetzt: „Die Sonne, die im Fels(verschluß) ist, und die Finsternis möge mir der Oberaufseher vorführen, um das Schauspiel zu sehen.“ Allein *abhi nī* kann hier doch unmöglich in der übertragene Bedeutung unseres „vorführen“ gebraucht sein. Der Hinweis auf die spätere Bedeutung von *abhi nī*, „auf dem Theater aufführen“, nützt gar nichts; *sūryam abhinayati* könnte im späteren Sanskrit höchstens bedeuten, „er stellt durch Gebärden die Sonne dar“. Ebenso wenig kann *vāpus* „Schauspiel“ sein. *svār yād āsman . . . abhi mā ninīyāt* könnte, wenn *mā* der Akkusativ des Zieles sein soll, nur den Sinn haben: „er möge die Sonne im Felsen zu mir bringen“, was, wie mir scheint, ein höchst alberner Wunsch im Munde des Vasiṣṭha sein würde. Übrigens hatte Geldner im Kommentar die Konstruktion ganz richtig erklärt.

²⁾ Aber Bergaigne, *Études* (J. A. 1884 I p. 215f.) s. v. *āndhas* widerspricht der Aufspaltung von *āndhas* in zwei Homonyme und erkennt nur *āndhas* = „Soma“ an.

³⁾ *grānāṇō āṅgīrobhir dasma vi var uśāsā sūryeṇa gōbhir āndhaḥ*.

⁴⁾ 1, 92, 4 *gāvo nā vrajāṃ vy ūśā āvar tāmaḥ*; 1, 91, 22 *tvāṃ jyōtiṣā vī tāmo vavartha*; 4, 52, 6 *vy āvar jyōtiṣā tāmaḥ*; 5, 31, 3 *vī jyōtiṣā samvavrtvāt tāmo vāḥ*. Ebenso *āpa vr* 4, 45, 2; 7, 75, 1; 10, 73, 11; 10, 88, 12.

auf einer Stufe stehen; Morgenröte, Sonne und Kühe sind die aufgedeckten Dinge, und warum sollte das mit ihnen zusammen genannte *ándhas* nicht wie gewöhnlich den Soma bezeichnen¹⁾? Wird doch auch 8, 3, 20 von Indra gesagt, daß bei seinen Kämpfen gegen die Dämonen die Feuer leuchtend hervorgekommen sind, die Sonne und Soma, der indrische Saft²⁾. Etwas anders liegt die Sache in 1, 94, 7: „Du, Gott (Agni), schauest selbst durch das *ándhas* der Nacht³⁾.“ Hier scheint allerdings die Bedeutung „Dunkel“ am nächsten zu liegen; aber könnte nicht auch hier etwas wie „die trübe Flut der Nacht“ gemeint sein⁴⁾? Allein wie man darüber auch denken mag, jedenfalls ist die Bedeutung „Dunkel“ für *ándhas* sehr schwach bezeugt. An unserer Stelle hat man sie in *ándhas* ja auch nur deshalb gesucht, weil man glaubte, in *ándhas* das Gegenstück zu *svár* finden zu müssen. Der Wechsel von Tag und Nacht, Licht und Finsternis, sollen nach Geldner die Geheimnisse des Himmels sein, die Vasiṣṭha kennen zu lernen wünscht und deren Schaustellung seine Weihe zum Ṛṣi vorbereitet. Ich kann von alledem in dem Liede nichts entdecken. Vasiṣṭha äußert nur den Wunsch, in den Wohnsitz Varuṇas geführt zu werden, um die Wunderdinge, die sich dort befinden, zu sehen. Wenn zu diesen das *ándhas* gehört, so kann es nicht das Dunkel sein, da dies in Varuṇas Wohnstätte nicht vorhanden ist⁵⁾, sondern nur der Soma, der in der Tat, wie wir sahen, seine eigentliche Stätte im höchsten Himmel hat.

adhipāḥ wird von allen Übersetzern auf Varuṇa bezogen, und das ist vielleicht richtig. Der Satz wäre dann im Anschluß an Geldner K. etwa zu konstruieren: „Was die Sonne im Felsen (ist, zu der möge er mich führen) und (ihr oder sein) Schützer möge mich

¹⁾ Auch Ludwig übersetzt hier „das Flüssige“ und will es im Sinne von *purīṣa* verstehen.

²⁾ *nīr agnáyo rurucur nīr u sūryo nīḥ sóma indriyó rásah.*

³⁾ *rātryās cid ándho áti deva paśyasi.*

⁴⁾ Mit einem ähnlichen kühnen Bilde wird AV. 17, 1, 29 von der Wasserflut der Rede gesprochen: *mā mā prāpat pāpmā móta mṛtyúr antár dadhē 'hāṃ sakilēna vādāḥ.* — Auch die von Geldner Gl. für die Bedeutung „Dunkel“ aus den Yajustexten beigebrachten Stellen sind keineswegs klar. MS. 4, 6, 7 *andho vā idam āsīd avyāvṛttam ahar āsin na rātris tad devā rtugrahāir vyāvartayan yad rtugrahā grhyante 'horātrayor vyāvṛtṭyai.* KS. 7, 6 *ahar vai devānām āsīd rātry asurānām te devās tamaso 'ndhaso mṛtyo rātryā abhyāplavamānād abibhagyas te chandobhir agnim anvārabhanta . . . te devās tamaso 'ndhaso mṛtyo rātryāḥ pāram ataran yac chandobhir agnim upatiṣṭhate tamasa evaiṣāndhaso mṛtyo rātryāḥ pāratīrīḥ.*

⁵⁾ Geldner K. behauptet, daß die Finsternis am Tage in der Felshöhle eingeschlossen sei wie die Sonne in der Nacht. Ich weiß nicht, wo diese Vorstellung ausgesprochen wäre.

zu dem Soma führen, um die wunderbare Erscheinung zu sehen.“ Auch sachlich würde sich gegen die Bezeichnung Varuṇas als Schützer der Sonne oder des himmlischen Soma nicht viel sagen lassen, wenn auch dieser Zug in seinem Wesen nicht gerade besonders hervortritt. Die Stellung des *u* aber ist höchst befremdend; sie spricht entschieden dafür, daß *adhipāḥ āndhaḥ* dem *svār yád āsman* koordiniert ist. Von einem Schützen oder Beaufsichtigten der Sonne durch den himmlischen Soma scheint allerdings sonst nicht gesprochen zu werden¹⁾; zieht man aber die oben S. 261 ff. zusammengestellten Äußerungen über das Verhältnis Somas zur Sonne in Betracht, so wird man es ohne weiteres begreiflich finden. Ich möchte daher der zuletzt vorgetragenen Auffassung von *adhipā u āndhaḥ* den Vorzug geben und den ganzen Vers übersetzen: „Und nun, da ich zu seinem Anblick gelangt bin, dünkt mich Varuṇas Antlitz das des Agni. Möge er mich zu der Sonne, die im Felsen ist, und der schützenden Somaflut führen, daß ich die Wunderdinge schaue.“

Mit dieser Deutung des Verses scheint mir auch V. 3 in Einklang zu stehen, der sprachlich keine Schwierigkeiten bietet: „Wenn wir beide, (ich) und Varuṇa, das Schiff besteigen werden, wenn wir mitten in das Meer hinaussteuern werden, wenn wir über den Rücken der Wasser fahren werden, wollen wir uns in der Schaukel dahinschaukeln zum Prunken²⁾.“ Nach Geldner K. entspringt Vasiṣṭhas Verlangen nach der Meerfahrt dem Wunsche, die Geheimnisse des eigentlichen Elementes des Varuṇa zu schauen und so zu einem alle Geheimnisse kennenden Ṛṣi zu werden. Von Geheimnissen des Meers ist aber doch gar nicht die Rede, und als der einzige Zweck der Fahrt wird das Prunken angegeben. Die Hauptabsicht des Dichters ist doch, das innige Verhältnis zu schildern, das einst zwischen ihm und dem Gotte bestand und das jetzt, wie er in V. 5 klagt, gestört ist. Die Schilderung ist in kunstvoller Steigerung aufgebaut. Zuerst versucht der Dichter, durch sein Lied den Varuṇa zu bewegen, ihn in Person aufzusuchen. Als das geglückt ist, spricht er die Bitte aus, Varuṇa möge ihn an seine Wohnstätte mitnehmen; daß er dabei auch den Wunsch äußert, die Wunder dieses Ortes zu sehen, sehe ich als nebensächlich an.

¹⁾ Als Schützer der Sonne in ihrer Ruhestätte und zugleich des himmlischen Soma werden wir Agni kennenlernen, der 10, 45, 5. 12 *somagopāḥ* genannt wird.

²⁾ *ā yád ruhāva vāruṇas ca nāvam prā yāt samudrām vṛāyāva mādhyam | ādhi yád apām snūbhīś cārāva prā preñkhā vñkhayāvahai śubhé kām.*

Offenbar erfüllt Varuṇa auch die zweite Bitte seines Günstlings und führt ihn in sein himmlisches Haus hinauf. Angesichts der Sonne im Felsen und des Soma äußert Vasiṣṭha dann den neuen Wunsch, mit Varuṇa zusammen eine prunkvolle Wasserfahrt zu machen. Er will mit Varuṇa in ein Schiff steigen, und dieses Schiff wird auch eine Schaukel genannt, und dadurch verrät sich das Wesen dieses Schiffes. In dem vorhergehenden Liede 7, 87, das wahrscheinlich von demselben Dichter stammt, wird Varuṇa gerühmt (V. 5): „Der kluge König Varuṇa hat sich diese goldene Schaukel am Himmel zum Prunken gemacht¹⁾.“ Niemand wird bezweifeln, daß diese goldene Schaukel die Sonne ist, und mir scheint, daß sich auch die Identität der beiden Schaukeln nicht bestreiten läßt. Es kommt hinzu, daß, wie wir sehen werden, auch im AV. die Sonne ein goldenes Schiff genannt wird. Die Vorstellung, die übrigens nur in den beiden Vasiṣṭhaliedern zutage tritt, ist also die, daß Varuṇa in der Sonne als seinem Schiffe am Himmel dahinfährt. Ist aber das Schiff, das Vasiṣṭha mit Varuṇa zusammen besteigen will, die Sonne, so können das Meer, die Wasser nicht der irdische Ozean oder irdische Flüsse sein, sondern nur das himmlische Meer, das mit dem Somameer identisch ist, und, wenn die *āpah* von dem *samudrá* verschieden sein sollten, die himmlischen Flüsse. Aus dieser Feststellung im Verein mit dem, was wir aus V. 2 entnehmen konnten, ergibt sich, daß man sich die Sonne in der Nacht in einem Felsen, zugleich aber auch in dem Meere im höchsten Himmel ruhend dachte, wobei es unklar bleibt, ob der Felsen in dem Meere liegt oder etwa das Meer umgibt. Aus diesem Meere erhebt sich die Sonne am Morgen, um ihren Tageslauf in den Flüssen in den unteren Regionen des Himmels anzutreten.

V. 4 berichtet von der Erfüllung auch der letzten Bitte des Vasiṣṭha: „Varuṇa hat den Vasiṣṭha in das Schiff gesetzt. Der Kunstreiche machte (ihn) zum Ṛṣi durch seine Macht²⁾, der Seher zu (seinem) Lobsänger in Heiterkeit der Tage, solange die Tage, solange die Morgenröten dauern³⁾.“ Für die Frage, die uns hier beschäftigt, hat der Vers im übrigen keine Bedeutung mehr.

¹⁾ *gṛtso rājā varuṇas cakra etām divi preṅkhām hiraṇyāyaṃ śubhé kām.*

²⁾ Dieser Satz ist wenig klar. Ob Geldner Ü. mit Recht in die Worte den Sinn legt, Varuṇa habe den Vasiṣṭha durch den Anblick seiner Herrlichkeiten (*māhobhiḥ*) zum Ṛṣi gemacht, ist mir zweifelhaft. Übrigens hat Sāyaṇa *svapām avobhiḥ* gelesen.

³⁾ *vasiṣṭham ha vāruṇo nāvya ādhād ṛṣim cakāra svāpā māhobhiḥ | stotāraṇi vipraḥ sudīnavé āhnām yān nū dyāvas tatāman yād uśasaḥ.*

Eine Bestätigung der Geldnerschen Deutung von *svār yád āsman* scheint mir 8, 6, 28 zu liefern. Das Lied 8, 6 besteht aus 16 Tr̥cas. Das letzte Tr̥ca (8, 6, 46—48) ist eine Dānastuti; die übrigen sind an Indra gerichtet. Das einzige Tr̥ca, in dem Indra nicht genannt wird und das sich überhaupt im ganzen Ton von den andern abhebt, ist 8, 6, 28—30. Es lautet: *upahvaré girīṇām saṃgathé ca nadīnām | dhiyā vipró ajāyata || ātaḥ samudrām udvātaś cikītvām āra paśyati | yāto vipānā éjati || ād it pratnāsya rétaso jyótiś paśyanti vāsarām | paró yád idhyāte divā ||*, „In der Höhlung der Berge¹⁾ und an dem Vereinigungsort der Flüsse wurde der Erregte durch Gebet geboren. Von dieser Höhe schaut er beobachtend auf das Meer, von der²⁾ er zitternd sich in Bewegung setzt. Dann erst sehen sie den morgendlichen Glanz des alten Samens, der jenseits des Himmels entzündet wird“.

Daß der Gott, der hier gefeiert wird, nicht Indra sein kann, wie Sāyaṇa meint, scheint mir nahezu selbstverständlich. Geldner, Ved. Stud. 3, 56 und Ü., will die erste Strophe auf Soma beziehen, „dessen Geburtsstätte das Gebirge und das angrenzende Flußgebiet ist“. In den Ved. Stud. bemerkt er, die Szenerie passe gut auf das nördliche Kurukṣetra. Er beruft sich weiter darauf, daß VS. 26, 15 die Strophe an der Spitze mehrerer Somastrophen erscheine und dort von Mahīdhara richtig auf den Soma bezogen werde. In V. 29 soll Indra Subjekt sein: „Er erspäht von seinem Standort aus den Soma.“ *samudrá* soll hier wie oft hyperbolisch für die volle Somakufe stehen. Da in der letzten Strophe vom Aufgang der Sonne die Rede ist, so soll das Tr̥ca auf die Morgenlibation anspielen.

Gegen diese Auffassung, bei der sich der Inhalt des Tr̥ca als ziemlich verworren und jedenfalls als gänzlich des inneren Zusammenhanges entbehrend darstellen würde, hat sich schon Oldenberg gewandt. Er betont mit Recht, daß die Verwendung der Strophe im Yajurveda an und für sich nicht für ṛgvedische Geltung entscheiden könne. Oldenberg weist aber weiter auch darauf hin, daß es ganz unsicher sei, ob sich in VS. die Strophe überhaupt auf Soma beziehe, da zwischen ihr und den folgenden Somastrophen Abschnitt liege. Die Erklärungen der Kommentatoren haben natürlich, zumal sie auseinandergehen, nicht den geringsten Wert. Mir scheint jede

¹⁾ Geldner übersetzte Ved. Stud. 3, 56 im Anschluß an Sāyaṇa (*prānte*) und Mahīdhara (*nikāṭe*) „in der Nähe des Gebirges“, Ü. „im Versteck der Berge“. Ich verweise auf die Besprechung des Wortes unten Kap. XI.

²⁾ *yātaḥ* entspricht vielleicht dem *ātaḥ* des Hauptsatzes, doch könnte es auch auf *samudrām* bezogen werden.

Beziehung auf die Somapflanze durch das *saṃgathé ca nadīnām* ausgeschlossen, das in VS. und SV. 1, 143 durch das jüngere *saṃgame ca nadīnām* ersetzt ist. Darunter kann nur eine Stelle verstanden werden, an welcher sich mehrere Flüsse vereinigen¹⁾, oder das Meer, der *saṃ-udrá*. Aber selbst, wenn man den Ausdruck auf das an die Berge grenzende Flußgebiet beziehen wollte, so kann das nicht der Standort des Soma sein, denn der Soma wächst nur auf den Bergen, nicht an Flüssen²⁾. Ich stimme ferner mit Oldenberg durchaus überein, wenn er sagt, daß man, wenn nicht starke Gründe entgegenstehen, Identität des Subjekts in den beiden ersten Strophen annehmen müsse, um so mehr als *vīpraḥ* und *vīpānāḥ* zusammenzustimmen scheinen³⁾. Was Oldenberg dann aber weiter beibringt, um Indra als Gottheit des *Ṛca* zu retten, ist ganz belanglos, da es nicht den Kern der Sache berührt. Er meint, mit *vīpraḥ* in V. 28 ließe sich *ṛṣiḥ* als Attribut des Indra in 8, 6, 41 vergleichen, und wenn in V. 30 von der Erlangung der Morgenröte die Rede sei, so passe das gut zu Indra, wogegen nur zu sagen ist, daß im Texte von der Erlangung der Morgenröte durch einen Gott gar nichts steht⁴⁾. Daß Oldenberg selbst nicht recht an Indra glaubt, verrät er dadurch, daß er schließlich *Brhaspati* als die Gottheit des *Ṛca* präsentiert. Es erscheint mir unnötig, auf diesen seltsamen Einfall näher einzugehen. Ebenso wenig wird man geneigt sein, Hillebrandt zu folgen, wenn er Ved. Myth. I¹, 333f. das *Ṛca* auf den aufgehenden Mond bezieht. Es ist doch kaum eine charakteristische Eigenschaft des Mondes, am Morgen aufzugehen, wie man nach V. 30 annehmen müßte. Mir scheint außer Zweifel zu stehen, daß in V. 30 von dem Sonnenaufgang die Rede ist. Den Beweis, daß mit dem „Glanz des alten Samens“ das Sonnenlicht oder die Sonne

¹⁾ So scheint *nadīnām saṃgamaḥ* in der Anugītā (Mbh. 14, 27, 21) in der vielfach sehr gesuchten und schwerverständlichen Allegorie vom Brahmawalde aufgefaßt zu sein: *nadīnām saṃgamaś caiva vaitāne samupahvare | svātmānrptā yato yānti sāksād eva pītāmaham*, „(Dort) ist die Vereinigung der Flüsse in der Höhle für das Opfer, von wo die in ihrem Selbst Zufriedenen leibhaftig zu dem Großvater gehen“. Nilakaṇṭha bemerkt zur Erklärung: *vitāno yogayajñavistāras tasyedaṃ sthānaṃ vaitānaṃ hārdākāśaḥ samupahvare atyantagūḍhe*. Die Stelle scheint eine Reminiszenz an die vedische Strophe zu sein.

²⁾ Siehe die vedischen Zeugnisse, die Hillebrandt, V.M. I² 240ff. gesammelt hat.

³⁾ Daß *vīpānā éjati* auf das Meer geht, wie Graßmann annimmt, ist gänzlich unwahrscheinlich.

⁴⁾ Der nicht weiter begründete Hinweis auf 3, 31, 10 ist gänzlich verfehlt, da das dort genannte *páyaḥ pratnásya rétasah*, wie wir später sehen werden, etwas ganz anderes ist als das *pratnásya rétasō jyótiḥ*.

schlechthin gemeint ist, kann ich allerdings erst später in anderem Zusammenhange liefern. Allein der „morgenliche Glanz“, der jenseits des *div*, also jenseits des sichtbaren Himmels, im unsichtbaren Teile des Himmels, entzündet wird, ist doch ein nicht mißzuverstehender Ausdruck. Wenn es nun heißt, daß die Menschen diesen morgenlichen Glanz erblicken, wenn sich ein bestimmtes Wesen aus dem Meere oder von einer Höhe, von der es auf ein Meer schaut, in Bewegung setzt, so kann dieses Wesen doch wiederum nur die Sonne sein, von der wir nach dem bisher Ermittelten annehmen müssen, daß sie des Nachts im höchsten Himmel in dem Somameere ruht, aus dem sie sich am Morgen erhebt, um ihren Tageslauf anzutreten. Diese selbe Sonne muß dann aber doch auch der *vípra* sein, der „an der Vereinigung der Flüsse geboren wird“. Der *saṃgathó nadīnām* ist nichts weiter als der *samudrá* im höchsten Himmel, aus dem die Wasser der himmlischen Flüsse in den unteren Teil des Himmels abfließen. Der Ausdruck *jāyate*, „er wird geboren“, von der Sonne gebraucht, ist mit *idhyate*, „er wird entflammt“, gleichbedeutend. Wie von dem Entzünden des irdischen Feuers *jan* und *idh* gebraucht wird, so auch von dem himmlischen Agni, der mit der Sonne identisch ist. In der gleich zu besprechenden Stelle 10, 88, 6 heißt es von Agni: *tátaḥ sūryo jāyate prātár udyán*, in 10, 88, 10: *stómena hí diví devāso agnīm ājījanāñ chāktibhī rodasiprām*, „denn durch Preislied erzeugten die Götter im Himmel den Agni, der durch seine Kräfte Himmel und Erde erfüllt“. Dem *stómena* in 10, 88, 10 entspricht das *dhiyā* in unserer Strophe, doch ist hier offenbar das Lied oder Gebet der Opferer gemeint, das den Sonnenaufgang bewirkt. *vípra* wird *sūra*, der Sonnenball, auch 6, 51, 2 genannt; es scheint, daß die Grundbedeutung von *vípra*, die meiner Ansicht nach „zitternd, erregt“ ist, noch gefühlt wurde. Dafür spricht das Beiwort *vipānāḥ* in V. 29. *upahvaré girīṇām* entspricht dem *ásman* in 7, 88, 2; von Felsen ist also die Sonne des Nachts umschlossen. Mit völliger Sicherheit läßt sich freilich auch aus unserer Strophe nicht ersehen, ob man sich das Felsverließ der Sonne innerhalb des Meeres dachte oder ob die Felsen die Einfassung des Meeres bildeten. Erinnert man sich aber daran, daß man sich den *samudrá* auch als Brunnen (*útsa*) vorstellte, so ist wohl das Wahrscheinlichste, daß *girí* und *ásman* die Felswände des Meeres bezeichnen sollen.

Warum dieses *Ṭṛca* in das Indralied aufgenommen wurde, ist natürlich schwer zu sagen. Indessen mag doch darauf hingewiesen werden, daß in späterer Zeit eine Neigung bestand, Indra mit der

Sonne zu identifizieren. In AV. 17, 1, 6—19 sind Strophen an Sūrya und Indra in einer Weise verbunden, die darauf schließen läßt, daß die Gleichsetzung beabsichtigt war. Aus dem gleichen Grunde scheinen dem Liede an Rohita, der doch im wesentlichen die Züge eines Sonnengottes zeigt, AV. 13, 4, 1—45, zehn Strophen angefügt zu sein, die, wie aus V. 46 hervorgeht, an Indra gerichtet sind. Auch in dem ersten Abschnitt des Liedes wird Rohita, wenn er zu dem durch seine Strahlen herbeigebrachten Naß geht, der große Indra genannt¹⁾; und in dem Rohitaliede AV. 13, 3, 13, wo die Sonne in den verschiedenen Stadien ihres Laufes der Reihe nach mit Varuṇa, Mitra, Savitr und Indra identifiziert wird, heißt es in bezug auf den letzten: „als Indra durchglüht er in der Mitte den Himmel²⁾.“ Derartige Anschauungen mögen auch zur Zeit, wo die Lieder gesammelt wurden, bestanden und die Einfügung des Trca an die Sonne in die an Indra gerichteten Trcas veranlaßt haben.

Hält man sich den nächtlichen Aufenthalt der Sonne in einem Felsenschluß und ihre tägliche Fahrt auf den Wassern der himmlischen Flüsse vor Augen, so wird man, wie ich glaube, auch das schöne Lied 5, 45 richtiger verstehen als bisher.

Die ersten drei Strophen lauten:

1. „Durch ihr Wissen des Himmels Felsen mit Liedern aufschließend sind die Erleuchter der kommenden Morgenröte gegangen. Er hat (die Tore) des Pferches aufgeschlossen. Die Sonne ist hervorgekommen. Der Gott hat die den Menschen (dienenden) Tore geöffnet³⁾.“

¹⁾ AV. 13, 4, 2. 9: *raśmībhir nābha dbhrtam mahendrá ety ávṛtaḥ*.

²⁾ *sá indro bhūtvā tapati madhyatō divam*.

³⁾ *vidā divō viśyānn ādrim ukthair āyatā uśāso arcino guḥ ! āpāvṛta vrajinīr út svār gād vi duro mānuṣīr devā āvaḥ*. — Die Übersetzung der ersten Hälfte der Strophe ist ein Notbehelf, und ich bin keineswegs von ihrer Richtigkeit überzeugt; aber auch die abweichenden Übersetzungen von Oldenberg und Geldner befriedigen mich nicht. *vidā* fasse ich gegen den *Padapāṭha (vidāḥ)* als Instrumental von *vid*, der 1, 31, 18 belegt ist, *viśyān* als Vertreter der zu erwartenden Pluralform. *arcin* scheint hier in kausativem Sinne gebraucht zu sein; vgl. 3, 44, 2 *haryānn uśāsam arcayaḥ*. In der zweiten Hälfte der Strophe wird *āpāvṛta vrajinīḥ* durch das folgende *vi duro mānuṣīr devā āvaḥ* aufgenommen und erklärt. Zu *vrajinīḥ* ist daher sicherlich mit Ludwig *dūraḥ* zu ergänzen; vgl. 6, 62, 11 von den Aśvins: *dṛghāsya cid gómato vi vrajāsya duro vartam grnatē citrarātī*, und besonders 4, 51, 2 von der Uśas: *vy ā vrajāsya tāmāso dvārocchāntīr avrañ chūcayaḥ pāvakāḥ*. Das Subjekt von *āpāvṛta* kann nur *devāḥ* sein, mit dem meines Erachtens nur der durch das vorhergehende *svāḥ* angedeutete Sūrya gemeint sein kann, von dem unmittelbar nachher die Rede ist. Zu dem *duro mānuṣīḥ* vergleiche man 1, 113, 4 von der Uśas: *āceti citrā vi duro na āvaḥ*.

2. „Die Sonne hat ihre Pracht wie ein Bild (?) entfaltet. Aus dem Verschuß ist die Mutter der Kühe verstehend gekommen. *dhánvarṇasaḥ* sind die Flüsse, *khādoarnāḥ*¹⁾. Wie eine wohlgesetzte Säule war der Himmel fest²⁾.“

3. „Diesem Preislied (öffnete sich) das Innere des Berges für die uranfängliche Geburt der großen (Morgenröten). Der Berg tat sich auf, der Himmel gelangte zu (seinem) Ziele³⁾. Die irdischen Wesen waren erschöpft im Herbitten⁴⁾.“

Sāyaṇa sieht in dem Liede eine Schilderung des Valamythus⁵⁾, und er deutet in diesem Sinne auch die ersten drei Strophen aus. Ludwig hat sich ihm angeschlossen. An und für sich erscheint diese Auffassung zunächst nicht unmöglich. Bei der Öffnung des Vala kamen nicht nur die Kühe zum Vorschein, sondern auch die Lichter des Himmels, Sonne und Morgenröte, und gelegentlich wird auch die Befreiung der Wasser bei dieser Gelegenheit erwähnt. Unter dem *devá* könnte man allenfalls auch Indra verstehen. Auffällig ist aber doch, daß in diesen Strophen von den Kühen, die schließlich doch immer die Hauptrolle unter den aufgedeckten Wesenheiten spielen, eigentlich gar nicht die Rede ist — „die Mutter der Kühe“ ist doch nur ein Name der Morgenröte — und daß auch die *Angiras* als die Öffner der Höhle jedenfalls nicht deutlich erwähnt werden; und gänzlich unwahrscheinlich wird die Beziehung der Strophen auf den Valamythus durch die beiden folgenden Strophen (V. 4 und 5)⁶⁾:

4. „Mit wohlgeredeten Worten, die den Göttern gefallen, wollen wir euch nun, Indra-Agni, zur Hilfe rufen. Mit Preisliedern verehren ja die gut opfernden Weisen die Maruts, sie herbittend.“

1) Die Bedeutung der beiden Ausdrücke ist ganz zweifelhaft.

2) *vi sūryo amātiṃ nā śriyaṃ sād ōrvād gāvām mātā jānatī gāt | dhánvarṇaso nadyāḥ khādoarnā sthāṇeva sūmitā dṛmḥata dyaúḥ.*

3) Das heißt: er sah die Morgenröten heraufziehen. *dyaúḥ* bezeichnet hier wohl im Gegensatz zu *bhūman* die himmlische Welt, die Götterwelt.

4) *asmā ukthāya párvatasya gárbho mahínāṃ janīṣe pūrvyāya | vi párvato jīhṛta sādḥata dyaúr āvivāsanto dasayanta bhūma.* — Ich stimme Geldner zu, der *āvivāsantaḥ* mit *bhūma* verbindet. Was die *bhūma* herbitten, können doch nur wiederum die Morgenröten sein.

5) *atrāṅgirasāṃ paṇibhīr apakṛtya girer adhaḥ sthāpitānāṃ gavām indreṇa vimokṣaḥ pratipādyate.*

6) *sūktébhir vo vácobhir devājyastair indrā nv āgnī āvase huvādhyai | ukthébhir hi śmā kavāyaḥ suyajñā āvivāsanto marūto yājanti || ēto nv ādyā sudhyo bhāvāma prā ducchinā minavāmā vāriyaḥ | āre dvēṣāṃsi sanutār dadhā-māyāma prāñco yājamānam āccha.*

5. „Kommt nun! Wir wollen Gutes sinnend sein. Unheilvolles wollen wir weit fortsenden¹⁾. In die Ferne wollen wir Feindseligkeiten tun, vorwärts wollen wir zu dem Opferherrn gehen.“

Sāyaṇa erklärt V. 5 als die Rede der Aṅgiras. Sollte das richtig sein, so müßte jedenfalls doch auch V. 4 den Aṅgiras in den Mund gelegt sein, und Ludwig, der Sāyaṇa in der Auffassung von V. 5 folgt, hat diese Konsequenz gezogen. Allein von anderem abgesehen, wird diese Erklärung der beiden Strophen durch die Worte *dyāma prāñco yájamānam áccha*, die absolut nicht in die im Valamythus vorliegende Situation passen, unmöglich gemacht. Die beiden Strophen können nichts weiter sein als eine Aufforderung des Dichters an seine Genossen, jetzt für irgendeinen Opferherrn an ein Opfer für Indra-Agni und die Maruts zu gehen. Das aber führt darauf, daß in den ersten drei Strophen nicht eigentlich die Öffnung des Vala geschildert wird, sondern der Tagesanbruch, das Aufleuchten der Morgenröte und der Aufgang der Sonne, aber in der Sprache des Valamythus. Das hat Geldner unzweifelhaft richtig erkannt. So ergibt sich ein vollständig geschlossener Gedanken-zusammenhang der ersten fünf Strophen: Wir Priester haben durch unser Lied das Aufleuchten der Morgenröte und den Aufgang der Sonne bewirkt. *jānatī*, unser Lied verstehend²⁾, ist die Uṣas aus dem Verschluß gekommen. Diesem Liede öffnete sich auch der Berg für die uranfängliche Geburt der Morgenröten, was doch offenbar besagen soll, daß unser Lied ebenso kräftig war wie das einst für die Öffnung des Vala verwendete³⁾. Nun, da es Tag geworden ist, wollen wir an unser Opferwerk gehen.

Geldner ist nun aber weiter der Ansicht, daß es sich in dem Liede nicht um den gewöhnlichen, alltäglichen, sondern um den ersten Sonnenaufgang nach langer Regenzeit und trübem Himmel handle. In ähnlichem Sinne hatten sich vor ihm schon Graßmann und Oldenberg ausgesprochen. Graßmann meinte, daß in dem Liede die Taten der Götter gepriesen würden, durch die sie nach Entsendung des Regens Licht schaffen. Oldenberg vermutete, daß das ganze Lied einem Zauber für das Wiedererscheinen der Sonne nach langen Regengüssen angehöre. Sehen wir zunächst einmal von den

¹⁾ Geldner vermutet *prā ducchūnām inavāma*. [Unabhängig davon ebenso Thieme ZDMG 95, 82f.]

²⁾ Das scheint mir der Sinn der Worte zu sein, nicht „des Weges kundig“ (Geldner).

³⁾ Deutlicher wird dieser Gedanke nachher in V. 6 zum Ausdruck gebracht.

Stellen ab, die Oldenberg und Geldner aus dem zweiten Teil des Liedes zur Stütze ihrer Erklärung heranziehen, und beschränken wir uns auf die Äußerungen, die in den ersten drei Strophen für die Frage in Betracht kommen, so wird man zugeben müssen, daß in V. 1 der „Fels des Himmels“¹⁾, den die Sänger aufschließen, mag der Ausdruck auch in bewußter Anspielung auf den Valafelsen gewählt sein, doch ohne weiteres von dem Felsen verstanden werden kann, in dem, wie wir sahen, die Sonne in der Nacht eingeschlossen ist und aus dem sie am Morgen, durch die Lieder der Sänger geweckt, hervorgeht, während der Ausdruck für die Regenwasser doch herzlich schlecht paßt. Auch der Ausdruck *ūrvá* in V. 2 wird ebenso wie *vrajínāḥ* (*dūrah*) in V. 1 mit Rücksicht auf das Gefängnis der Kühe im Valamythus gebraucht sein, aber *ūrvá* ist, wie später noch ausführlich gezeigt werden soll, gerade auch einer der Namen für den himmlischen Lebensquell, in dem sich, von Felsen umschlossen, die Sonne und sicherlich daher auch die Morgenröte während der Nacht aufhält. In der ersten Hälfte von V. 3, wo auf die Öffnung der Valahöhle im eigentlichen Sinne Bezug genommen wird, ist der *pārvata* natürlich der Valaberg. Mir scheint, daß die zweite Hälfte der Strophe eine weitere Schilderung der Vorgänge bei der eigentlichen Valaöffnung erzählt²⁾. Darauf weisen insbesondere die Worte *āvivāsanto dasayanta bhūma*, was offenbar im Hinblick auf die Aṅgiras gesagt ist, die sich zehn Monate vor der Höhle abmühten, ehe sie ihr Ziel erreichten; siehe V. 7 und 11. Aber auch wenn man die Worte von dem Sonnenaufgang in der Gegenwart verstehen will, vermag ich nichts in ihnen zu entdecken, was auf den Sonnenaufgang nach der Regenzeit schließen läßt; der *pārvata* müßte dann natürlich in demselben Sinne gefaßt werden wie der *ādri* in V. 1.

Es bleibt schließlich nur die zweite Hälfte von V. 2, in der man eine Andeutung der Regenzeit finden könnte. Geldner übersetzt

¹⁾ Wahrscheinlich ist doch *divāḥ* mit *ādrim* zu verbinden; aber auch wenn man es zu *vidā* oder *vidāḥ* ziehen will, bleibt es sicher, daß der Fels im Himmel zu suchen ist.

²⁾ Wie Geldner die Worte auffaßt, ist mir unklar. *sādhata dyauḥ* übersetzt er: „der Himmel ward hergestellt“, was soviel heißen soll wie „der Himmel ist wieder ungetrübt“. Im folgenden aber nimmt er *dyauḥ*, wie ich glaube richtig, im Sinne von „Götterwelt“, ergänzt dies aber auch als Objekt zu *āvivāsantaḥ*: „die Erden erschöpfen sich (in Worten), um (ihn) herzubitten“, mit der Erläuterung: „Subjekt ist *bhūma*, die Erde = irdischen Geschöpfe, die den Himmel, d.h. die Götterwelt zum Opfer laden.“ Aber was soll in diesem Zusammenhange der Hinweis auf ein Opfer an die Götter?

sie: „Die Fluten ergießen die Flüsse, deren Fluten die Ufer anfressen. Der Himmel wurde gefestigt wie eine wohlaufgerichtete Säule.“ Der dritte Pāda soll bedeuten, daß die Flüsse jetzt Hochwasser haben. Es ist ein oft begangener Fehler der Vedainterpretation, daß die Worte ohne Rücksicht auf den Gedankenzusammenhang gedeutet werden. Wie sollte der Dichter dazu kommen, mitten in der Schilderung des Sonnenaufgangs (Pāda a), des Erscheinens der Morgenröte (Pāda b) und dem Hinweis auf die Festigkeit des Himmels (Pāda d) die für sein Thema gänzlich belanglose Bemerkung einzuschieben, daß die Flüsse jetzt Hochwasser führen? Die Flüsse, von denen hier die Rede ist, müssen doch etwas mit den Lichterscheinungen und dem Himmel zu tun haben, und sie können daher meines Erachtens nur die himmlischen sieben Ströme sein, in denen die Sonne dahinzieht, wenn sie aus dem nächtlichen Felsverschluß aufgetaucht ist. Es ist ferner anzunehmen, daß die Unerschütterlichkeit des Himmels¹⁾ gerade mit Rücksicht auf die Flüsse betont ist, die durch die dunklen Ausdrücke *dhānvarṇasaḥ* und *khādoarṇāḥ* wohl als schnell und unruhig dahinflutend gekennzeichnet sind.

Der zweite Teil des Liedes beginnt wiederum (V. 6) mit einer Aufforderung des Dichters an seine Genossen, ein Lied zu dichten: „Kommt! Wir wollen das Gebet machen, ihr Freunde, durch das die Mutter den Pferch der Kuh aufschloß, durch das Manu den Viśiśipra besiegte, durch das der fliegende (?) Kaufmann das Naß erlangte²⁾.“ Daran schließen sich zwei Strophen, die die Valaöffnung behandeln, auf die im einzelnen aber erst später eingegangen werden kann. Von der Sage von Manu und der von dem Kaufmann können wir hier absehen; die erste ist uns gänzlich unbekannt; auf die zweite wird auch 1, 112, 11 und 6. 4, 6 angespielt, ohne daß wir genaueres über sie ermitteln könnten. Die Hauptsache ist auch hier wieder der Valamythus, und der Gedanke ist, nur breiter ausgeführt, derselbe wie in V. 3. Es soll ein Lied entstehen, das ebenso kräftig wirkt wie einst das Lied, durch das die Aṅgiras den Vala zwangen, die Mutter der Kuh, worunter hier offenbar die Morgenröte zu verstehen ist, zu entlassen. Aus dem Folgenden (V. 9) ergibt sich, daß auch der Zweck des Liedes der gleiche ist

¹⁾ Geldner scheint auch in *ḍṛmḥata dyaúh* den Sinn zu suchen: „der Himmel ist wieder ungetrüb“, was ich unter keinen Umständen für richtig halten kann.

²⁾ *étā dhīyaṃ kṛnāvāma sakhāyó 'pa yā mātām ṛṇutā vrajāṃ góh | yáyā mánur viśiśiprāṃ jigāya yáyā varig vanikúr āpā pūriṣam.*

wie vorher, der Aufgang der Sonne: „Herkommen soll Sūrya mit den sieben Rossen zu dem Felde, das sich ihm weithin in langer Fahrt dehnt. Der schnelle Falke fliege zu der Flüssigkeit. Der jugendliche Seher erstrahle unter den Kühen gehend¹⁾.“

Die hier ausgesprochene Bitte wird in der nächsten Strophe (V.10) als erfüllt hingestellt: „Sūrya hat die glänzende Flut bestiegen, da er die geradrückigen Falben angeschirrt hat. Wie ein Schiff durch das Wasser leiten (ihn) sich die Weisen. Zuhörend standen die Wasser da²⁾.“ Zum Schluß kann daher der Dichter triumphierend verkünden, daß sein Lied tatsächlich den gleichen Erfolg gehabt hat wie das der Aṅgiras (V.11): „Du hast das Gebet, das für euch die Sonne gewinnt, in die Wasser gelegt, mit dem die Navagvas zehn Monate zubrachten. Durch dies Gebet mögen wir im Schutze der Götter sein, durch dies Gebet mögen wir über Bedrängnis hinüberkommen³⁾.“

Man wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß 5, 45 eigentlich aus zwei Liedern, V.1—5 und 6—11, besteht, die wegen der Ähnlichkeit in den Grundgedanken aneinandergesetzt sind. Da in den beiden ersten Strophen schon deutlich gesagt ist, daß die Sonne aufgegangen ist, werden doch nur unter dieser Annahme die Aufforderung in V. 6, ein Gebet zu verrichten, das den Sonnenaufgang bewirken soll, und die Bitte, daß die Sonne kommen möge, in V. 9 verständlich. Es fragt sich nun, ob der zweite Teil des Liedes Angaben enthält, die auf das Wiedererscheinen der Sonne nach langen Regengüssen schließen lassen. Ich vermag nichts dergleichen zu entdecken; mir scheint, daß alles, was in den drei letzten Strophen gesagt wird, auf den gewöhnlichen Sonnenaufgang,

¹⁾ *ā sūryo yātu saptaśvāḥ kṣétram yād asyorviyā dīrghayāthē | raghūḥ śyenāḥ patayad āndho ācchā yuvā kavir dīdayad gōṣu gācchan.*

²⁾ *ā sūryo arihaḥ chakrām āró 'yukta yād dharīto vitāprśhāḥ | udnā nā nāvam anayanta dhīrā āśṛṇvatīr āpo arvāg atiṣṭhan.* — *arvāk* gehört, wie Geldner unter Verweisung auf 4, 4, 8 (*ārcāmi te sumatīm ghōṣy arvāk*, „Ich preise dein Wohlwollen. Horche her!“) bemerkt, zu *āśṛṇvatīḥ*; es verstärkt nur den schon durch *ā* ausgedrückten Begriff. *sthā* mit dem Part. Präs. ist hier wohl schon in dem späteren Sinne von „dauernd etwas tun“ gebraucht, wenn auch bisher nur *i* und *car* in der älteren Sprache in dieser Bedeutung nachgewiesen zu sein scheinen. Fays Übersetzung JAOS XXVII 406 ist schon deshalb unmöglich, weil *āpaḥ* nicht die Lichtfluten bezeichnen kann.

³⁾ *dhīyaṇ vo apsu dadhiṣe svarśaṇ yāyātaran dāsa māso nāvagvāḥ | ayā dhīyā syāma devāgopā ayā dhīyā tuturyāmāty āṇhah.* Geldners Übersetzung der ersten beiden Pādas: „Du hast das Gebet verrichtet, das für euch die Sonne im Wasser gewann“ halte ich für unzulässig.

wie er sich nach vedischer Vorstellung vollzieht, zu beziehen ist. Da sich die Sonne, wie wir sahen, während der Nacht in einem Felsen in den Wassern befindet, so sind die Wasser, in die der Dichter sein den Sonnenaufgang bewirkendes Lied gelegt hat (V. 11), doch offenbar diese Wasser im höchsten Himmelsraum. Aus der Tiefe dieser Wasser taucht die Sonne auf und tritt in die Himmelsflüsse ein, um ihre Tagfahrt zu beginnen. Darauf muß sich die zweite Hälfte von V. 9 beziehen. Mit dem schnellen Falken kann in diesem Zusammenhange nur Sūrya gemeint sein, und wenn er gebeten wird, zu dem *ándhas* zu fliegen, so kann das doch kaum, wie Geldner erklärt, eine Einladung an die Sonne sein, zum Somapoffer zu kommen. Das *ándhas* kann hier nichts anderes bedeuten als das *ándhas* in der oben besprochenen Strophe 7, 88, 2, das dort ebenfalls in Verbindung mit der Sonne im Nachtfelsen erscheint und, wie ich zu zeigen versucht habe, die Flüssigkeit im Himmelsquell bezeichnet. Die Worte sind daher meiner Ansicht nach eine Aufforderung an die Sonne, aus dem Grunde des Felsverschlusses in die Himmelsflut hinaufzusteigen; bei der Wahl der Ausdrücke ist, wie vorher der Valamythus, so hier offenbar der Mythos vom Somaraube bestimmend gewesen. Auch der „jugendliche Seher“ kann nur ein anderer Ausdruck für Sūrya sein. Das Beiwort *yūvā kavīḥ*, das in erster Linie Agni eignet¹⁾, konnte auf Sūrya um so leichter übertragen werden, als Sūrya nur eine Erscheinungsform des Agni in den Himmelswassern ist. Mit den Kühen, unter denen einhergehend Sūrya erstrahlen soll, werden eher die himmlischen Wasser als die Morgenröten gemeint sein. Das Sichtbarwerden der Sonne ist in V. 10 in die Worte gekleidet: „Sūrya hat die glänzende Flut bestiegen.“ Sicherlich ist aber *śukrām āraṇāḥ* nicht, wie Geldner anzunehmen scheint, ein bildlicher Ausdruck für den sichtbaren Himmel, sondern wörtlich zu verstehen als die Wasserflut auf dem Rücken des Himmelsgewölbes, in die die Sonne aus der Tiefe des Himmelsquells hinaufgestiegen ist. Wenn hier von der aus den Wassern der Regenzeit befreiten Sonne die Rede wäre, sollte man erwarten, daß eher von dem Verlassen als von dem Besteigen der Flut gesprochen würde, ganz abgesehen davon, daß man die Regenwasser wohl kaum als „glänzende Flut²⁾“ bezeichnet hätte.

¹⁾ 1, 12, 6; 3, 23, 1; 5, 1, 6; 7, 15, 2; 8, 44, 26; 8, 102, 1. Aber auch die Maruts erhalten das Beiwort 5, 57, 8; 5, 58, 3; 6, 49, 11; und sogar Indra 1, 11, 4.

²⁾ Geldner übersetzt „das lichte Meer“.

In der zweiten Hälfte der Strophe wird dann geschildert, wie es zu dem Aufstieg Sūryas gekommen ist¹⁾: die Weisen leiteten die Sonne durch ihr magisch wirkendes Lied dahin und die Wasser hörten diesem Liede zu. Geldner, der den letzten Pāda übersetzt: „in der Nähe zuhörend, standen die Gewässer still“, will in den Wassern die *nadyāḥ* sehen, von denen in V. 2 die Rede ist und die er dort als die Hochwasser führenden Flüsse erklärt. Ich habe oben gezeigt, daß sich diese Deutung nicht aufrecht erhalten läßt. Sie scheint mir aber auch hier ausgeschlossen zu sein; denn schließlich stehen die Flüsse doch auch am Ende der Regenzeit nicht still. Die Wasser können doch nur die himmlischen Wasser sein, dieselben Wasser, in die nach der Schlußstrophe der Dichter sein Lied gelegt hat und die diesem Liede aufmerksam zuhörten.

Das himmlische Meer, in dem sich die Wasser, Soma und die Gestirne befinden, ist in einem Felsen, einem Steinbehälter eingeschlossen²⁾. Daher kämpft Indra im Vṛtrakampfe immer gegen den „Berg“. Es ist der Steinverschluß der himmlischen Wasser, den Vṛtra verschlungen hat³⁾. Derselbe Berg ist der Vala, aus dem die Morgenröten befreit werden. Daher wird in dem Liede an Agni-Soma 1, 93, 6 gesagt: „Den einen hat Mātariśvan aus dem Himmel geholt, den andern quirlte der Adler aus dem Felsen⁴⁾.“ Der *ádri* ist nicht etwa der Berg, auf dem die Somapflanze wächst, sondern der Fels, der das Somameer umschließt; denn immer herrscht die Vorstellung, daß der Adler den Soma aus dem Himmel, aus dem Jenseits brachte⁵⁾. Dieser Fels ist offenbar älter als die eherne Burg, die den Soma einschloß⁶⁾.

¹⁾ *anayanta* und *atiṣṭhan* haben plusquamperfektischen Sinn.

²⁾ Ganz deutlich wird das in 9, 86, 3 gesagt: *átyo ná hivyāno abhi vājam arṣa svarvit kóṣaṃ divó ádrimātaram*, „ströme wie ein Roß entsandt zum Siegespreis, die Sonne findend, zu dem Kośa des Himmels, dessen Mutter der Fels ist“. Das Beiwort *ádrimātṛ* soll offenbar besagen, daß der himmlische Kośa aus Stein gemacht ist. Geldners Erklärung ist gänzlich verfehlt. [Jedoch vgl. die abweichende Erklärung von 9, 86, 3 in „*kóśa*“, Bd. II.]

³⁾ „Dies ist in die Besprechung des Vṛtrakampfes einzuarbeiten“ [vgl. oben S. 174 mit Anm. 2].

⁴⁾ *ānyāṃ divó mātariśvā jabhārāmañnāḍ anyāṃ pāri śyenó ádreh*.

⁵⁾ 10, 144, 4 *yām suparnāḥ parāvataḥ śyenāsya putrá ābharat*.

⁶⁾ [Dieser letzte Absatz füllt das letzte Blatt des Kapitels, das sich in Papier und Schrift stark von den vorhergehenden abhebt. Die Annahme dürfte kaum fehlgehen, daß Lüders den Schluß des Kapitels vor der Drucklegung noch einmal überarbeitet haben würde.]

UPAHVARÁ¹⁾

Wir haben im Anschluß an die Namen für den Behälter des himmlischen Urquells schließlich auch noch einen Ausdruck zu besprechen, der mir in seiner vollen Bedeutung bisher nicht richtig erkannt zu sein scheint; das ist *upahvaré*. Bei dieser Gelegenheit müssen wir auch auf die in Verbindung mit *upahvaré* erscheinende Vierergruppe von Flüssen eingehen.

1, 62, 6 wird von Indra gerühmt: *tád u práyakṣatamam asya kárma dasmása cārutamam asti dāmsaḥ | upahvaré yád uparā āpinvan mādhvārṇaso nadyās cātasrah*. Im klassischen Sanskrit bedeutet *upahvare* „insgeheim“, „in der Nähe“. Daß wir für den Rgveda mit dieser Bedeutung nicht auskommen, daß vielmehr *upahvaré* hier eine konkretere Bedeutung haben muß, darüber kann keine Meinungsverschiedenheit bestehen. Im kleineren PW. wird als vedische Bedeutung nur noch „Abhang (eines Berges oder Flußufers)“ gegeben. Geldner hat Ved. Stud. 3, 43 ff. dem Wort eine ausführliche Untersuchung gewidmet, als deren Ergebnis er in seinem Glossar die Bedeutungen aufstellt: Schoß 8, 96, 14; Schoß des Wagens 1, 87, 2; Höhle 8, 69, 6; 1, 62, 6; Nähe 8, 6, 28; für 1, 62, 6 versieht er die Bedeutung „Höhle“ mit einem Fragezeichen.

1) [In der ersten Fassung des Werkes hieß das fünfte Kapitel „Upahvará und die vier Flüsse. Der Fels um das himmlische Meer“. Aus den vier Flüssen wurde später das (verlorene) Kap. VII. „Upahvará und der Fels um das himmlische Meer“ wurden geteilt und dabei umgestellt, wie die beibehaltene alte Paginierung zeigt: XI (Upahvará), p. 1–10, X (Der Samudrá im Felsen), p. 11–44; ebenso ist in Kap. X, S. 322 Anm. 1 für das vom Herausgeber eingesetzte „unten Kap. XI“ im Original versehentlich noch „oben S. . .“ stehen geblieben. Aber auch sonst ist an das Kapitel ersichtlich noch nicht die letzte Hand angelegt; vgl. besonders unten S. 337 Anm. 2. Gleich der erste Satz des Kapitels („... im Anschluß an ...“) paßt nicht mehr zu dessen jetziger Stellung, und auch der zweite hätte mit Rücksicht auf die Behandlung der vier Flüsse in Kap. VII wahrscheinlich nicht ganz so stehen bleiben können; doch macht es der Verlust von Kap. VII unmöglich, zu erkennen, wie weit seine Herausnahme aus dem Upahvará-Kapitel in letzterem bereits zu den nötigen Anpassungen geführt hatte.]

Das Wort kommt im Veda nur an diesen fünf Stellen vor; es würde danach also fast an jeder Stelle etwas anderes bedeuten. Ein solches Resultat erscheint von vornherein wenig vertrauenerweckend. In Ü. hat Geldner die Bedeutungsansätze denn auch vereinfacht.

Am deutlichsten tritt der Sinn von *upahvaré* vielleicht in 8, 96, 13—15 hervor. In V. 13 wird erzählt, daß der Tropfen in die Amśumatī hinabstieg¹⁾, in V. 15, daß er sich funkelnd im Schoße der Amśumatī (*amśumatyā upásthe*) aufhielt²⁾. Wenn es nun in V. 14 heißt: *drapsám apaśyam viṣune cārantam upahvaré nadyò amśumatyāh*, so wird man daraus allerdings nicht folgern dürfen, daß *upahvaré* sich völlig mit *upásthe* deckt; berücksichtigt man, daß *upahvará* eine Ableitung von *hvar* „sich krümmen“ ist, so wird man sagen dürfen, daß es hier die Mulde, die Höhlung, die durch die Ufer des Flusses gebildet wird, also das Flußbett, bezeichnet: „ich sah den Tropfen abseits gehen im Bett des Flusses Amśumatī³⁾.“

„Höhlung“ ist *upahvará* auch in 8, 69, 6: „Dem Indra haben die Kühe den Milchzusatz gemolken, dem Vajraträger den süßen Trank, da er sie in der Höhlung fand⁴⁾.“ Ich glaube, daß Geldner recht hat, wenn er, wie übrigens vor ihm schon Ludwig, *upahvaré* hier auf den Vala bezieht.

Daß in 8, 6, 28 *upahvaré* etwas wie „in der Höhlung“, „in der Schlucht“ bedeutet, macht schon der Zusatz *girīṇām* wahrscheinlich; daß dies in der Tat zutrifft, hoffe ich später zu zeigen.

Daß in 1, 87, 2 nicht von einem Wagen die Rede sein kann, den die Maruts im Schoße beladen (*cī*)⁵⁾, hat Geldner später selbst erkannt; er übersetzt in Ü. die Strophe⁶⁾: „Wenn ihr Marut in euren Verstecken die Fahrt (?) beschlossen habt auf jedwedem Wege wie die Vögel, so triefen die Eimer auf euren Wagen. Träufelt honig-

¹⁾ *āva drapsó amśumatīm atiṣṭhat.*

²⁾ *ādha drapsó amśumatyā upásthe dhārayat tanvām titviṣānāh.*

³⁾ In genau demselben Sinn wird *upahvara* noch im Epos gebraucht. Mbh. 3, 309, 4: *ūrmītarāṅgair jāhnavyāh samānitam upahvaram* (von dem Kasten, in dem das Kind Karṇa aus der Aśvanadi in die Gaṅgā schwimmt).

⁴⁾ *indrāya gāva āśīram duduhré vajrīṇe mādhu | yāt sīm upahvaré vidāt.*

⁵⁾ Gegen diese Deutung spricht der Gebrauch von *cī* in 8, 7, 2; 8, 7, 14; 5, 55, 7. Geldner hat sich für die Bedeutung „Wagenschoß“ auch darauf berufen, daß bei Lexikographen *upahvara* gleich *ratha* gesetzt werde. Soviel ich sehe, findet sich die Angabe frühestens in Ujvaladattas Kommentar zu Unādis. 3, 1. Ich fürchte aber, daß *upahvaro rathah* überhaupt nur ein Versehen für *upahvaro rahah* ist; vgl. Amara 3, 182 *raho 'ntikam upahvare*.

⁶⁾ *upahvarēṣu yād ācidhvam yayim vāya iva marutah kēna cit pathā | ścōtanti kōśā ūpa vo rātheṣv ā ghrīdam ukṣatā mādhuvarṇam ārcate.*

farbenes Schmalz für den Sänger.“ Ich würde als Übersetzung der ersten Strophenhälfte vorziehen: „Wenn ihr Maruts in den Schluchten die Fahrt beschlossen habt wie Vögel auf beliebigem Wege“, und möchte daran erinnern, daß der Dichter von 8, 94, 12 die Maruts „die in den Bergen wohnende stierkräftige Marutschar“ nennt¹⁾. Daß man den Maruts den Aufenthalt in den Bergen zuschrieb, wird auf der Beobachtung der natürlichen Vorgänge beruhen. Hillebrandt²⁾ hat unzweifelhaft recht, wenn er die Herrschaftszeit der Maruts als die Zeit des Südwestmonsuns bestimmt. Dann treibt der Wind die Wolken vom Indusdelta her an die Vorberge des Himālaya, und dort entladen sie sich, so daß es den Eindruck erweckt, als ob die Maruts aus den Bergen hervorbrächen.

Wenden wir uns jetzt zu 1, 62, 6. Auf die Erläuterungen, die Geldner, Ved. Stud. 3, 44f., zu der Strophe gegeben hat, braucht ausführlich hier nicht eingegangen zu werden, da er selbst wenigstens teilweise später wieder von ihnen abgerückt zu sein scheint. Nach Ū. soll das Meisterwerk des Indra darin bestehen, „daß er die vier süßflutenden Ströme unten in ihrem Schoße schwanger (milchstrotzend) machte“. Zur Erklärung bemerkt Geldner: „*āpinvat*, d. h. *páyah* verlieh³⁾“. Daß der Inhalt der himmlischen Ströme oft Milch (*páyas*) genannt wird, ist natürlich richtig; ich sehe aber nicht ein, warum *āpinvat* hier nicht einfach „er machte schwellen“ bedeuten soll. „Der Schoß der Flüsse ist ihr Quell“, heißt es im Kommentar. Ob Geldner an dieser Auffassung festgehalten hat, läßt sich aus den Anmerkungen in Ū. nicht mit Sicherheit ersehen, da hier nur gesagt wird: „Der Schoß (oder das Euter) der Flüsse,

¹⁾ *mārutam gaṇām giriṣṭhām vṛṣaṇam*. Dazu kommen die zahlreichen Stellen, wo von der Tätigkeit der Maruts in den Bergen gesprochen wird: sie machen die Berge erzittern (1, 39, 5 *prá vepayanti párvatān*), sie schütteln sie (5, 57, 3 *dhūnūthā dyām párvatān dāsūṣe vāsu*), sie machen sie widerhallen (1, 166, 5 *yāt tvesáyāmā nadáyanta párvatān*), sie furchen sie mit den Felgen ihrer Räder (1, 64, 11 *hiraṇyáyebbhiḥ pavibhiḥ payovfḍha új yighnanta āpathyò ná párvatān*; 5, 52, 9 *utá pavyā ráthānām ádriṃ bhindanty ójāsā*), sie stürzen sie auf ihrer Fahrt (5, 56, 4 *ásmānaṃ cit svaryām párvatāṃ girim prá cyāvayanti yāmabhiḥ*), ihre Rosse machen die Quellen des Berges hervorstürzen (5, 59, 7 *ásvāsa eṣām ubháye yáthā vidúḥ prá párvatasya nabhanāñr acucyavuh*), die Berge zittern und beben vor ihnen (5, 60, 2 *prthiví cid rejate párvataś cit*; 3 *párvataś cin máhi vrdhó bibhāya*), strömend neigen sich ihnen die Berge (5, 54, 9 *pravátvantoh párvatā jirádānavah*).

²⁾ Ved. Mythol. II² 272.

³⁾ Der Hinweis auf 1, 104, 3—4 fördert nicht im geringsten, da der Sinn dieser Strophe sehr unklar ist und es äußerst unwahrscheinlich ist, daß unsere Strophe auf den Mythos, auf den in jenen Strophen angespielt wird, Bezug nimmt.

weil diese als Frauen oder Kühe gedacht sind.“ Daß die Flüsse öfter als Frauen oder Kühe hingestellt werden, ist wiederum durchaus richtig; wo aber findet sich die leiseste Andeutung, daß es in unserer Strophe geschehen ist? Der Gebrauch von *upahvaré* kann es nicht beweisen. Geldner ist hier in den bei der Vedainterpretation so häufigen Fehler mechanischer Wortgleichung verfallen. Aus 8, 96, 15 wird gefolgert, daß *upahvaré* völlig dasselbe sei wie *upásthe* — was ich, wie oben bemerkt, schon nicht zugeben kann —, und dann wird eine Bedeutung, die *upástha* an andern Stellen haben kann, einfach auf *upahvará* übertragen¹⁾. Mir scheint überdies das Bild schief zu sein. Der Ursprung, die Quelle eines Flusses kann vielleicht das Euter des Berges genannt sein, aber doch kaum das Euter des Flusses.

Da *upahvará* sonst überall soviel wie „Höhlung“ ist²⁾, so kann meines Erachtens die wörtliche Übersetzung von 1, 62, 6 nur lauten: „Das ist seine hervorragendste Tat, des Wundertäters schönstes Wunderwerk, daß er in der Höhlung die vier darunter befindlichen methflutenden Flüsse schwellen machte.“ Da die Flüsse ausdrücklich als *úparāḥ* bezeichnet werden, so muß der *upahvará* höher liegen als sie, und ich zweifle daher nicht, daß wir in *upahvará* wiederum einen Ausdruck für den Wasserbehälter im höchsten Himmel vor uns haben. Die Wundertat Indras besteht also darin, daß er die vier Flüsse an ihrem Urquell schwellen machte, oder mit andern Worten, daß er den Urquell füllte, so daß die daraus nach unten abfließenden Flüsse von Wasser schwollen. Mit dem Vṛtrakampfe steht unsere Strophe in gar keiner Beziehung; das erhellt schon daraus, daß hier von vier Flüssen gesprochen wird, was in den Schilderungen des Vṛtrakampfes sonst niemals geschieht. Die vier Flüsse können nur vier Flüsse sein, die aus dem Urquell im höchsten Himmel fließen, wahrscheinlich, worauf die Vierzahl schließen läßt, nach den vier Himmelsgegenden. Indra wird hier also als der Einrichter der Welt gefeiert, und dazu stimmt durchaus die Umgebung, in der die Strophe erscheint. In V. 3—5^b wird Indra zunächst als der Brecher des Vala gerühmt, dann aber werden andere Taten von ihm aufgezählt: er hat den Rücken der

¹⁾ Dabei wird gänzlich außer acht gelassen, daß gerade an der Stelle, von der die Gleichung ausgeht, in 8, 96, 15, *upástha* gar nicht „Schoß“ im Sinne von Euter bedeuten kann.

²⁾ Vgl. besonders 8, 69, 6, wo *upahvará* den Vala bezeichnet (oben S. 334). Aus der Bedeutung „Höhlung“ läßt sich die spätere Bedeutung von *upahvare* ohne Schwierigkeit ableiten.

Erde gebreitet (5^c), er hat den unteren Raum des Himmels gestützt (5^d), er hat Himmel und Erde enthüllt und im höchsten Himmel befestigt (7), er hat den Wechsel von Tag und Nacht geregelt (8), er hat in die rohen schwarzen und rötlichen Kühe die gare weiße Milch gelegt (9), und noch viermal wird er dafür wie in unserer Strophe als Wundertäter gepriesen¹⁾. Diese Aufzählung von Wunder-taten geht weit über das, was ihm sonst im Anschluß an den Sieg über Vṛtra und die Öffnung des Vala zugeschrieben wird. hinaus²⁾.

¹⁾ *sudámsāh* V. 7. 9; *dasmá* V. 5. 11.

²⁾ [Die folgende Anmerkung über *pratihvará* und *abhihvārā* basiert auf einer aufgegebenen Deutung von *upahvará* und gehört einer älteren Textfassung an, aus der sie Lüders in die neue Fassung übernahm, wobei aber die Anpassung an die neue Auffassung noch nicht befriedigend durchgeführt erscheint. Die Anmerkung ist gemacht zum Schluß einer (durchgestrichenen) Interpretation von 8, 69, 6 (vgl. oben S. 334), deren letzter Satz lautet: „Ich halte es für sehr wohl möglich, daß mit *upahvará* auch hier speziell der Abhang des Gebirges am Ende der Welt gemeint ist; eine Stelle, die deutlich den Valamythus lokalisierte, habe ich aber bisher nicht auffinden können.“] Die verwandten Wörter *pratihvará* und *abhihvārā* läßt Geldner bei seiner Untersuchung ganz beiseite, da sie als *ár. ley.* nicht sicher zu bestimmen seien. So ganz unklar scheinen sie mir indessen trotz ihres nur einmaligen Vorkommens nicht zu sein. In 7, 66, 14: *úd u tyád darśatām vāpur divā eti pratihvaré* wird man doch kaum anders übersetzen können als „Dort steigt jene herrliche Erscheinung am Hang des Himmels auf“, und AV. 6, 76, 3 *nābhīhvārē padām nī dadhāti sá mrtyāve* wird wohl auch im PW. richtig übersetzt sein: „Er setzt den Fuß nicht auf den abschüssigen Pfad zum Tode.“ Und wenn man diese Worte auch nicht als beweisend für die Bedeutung von *upahvará* ansehen will, so widersprechen sie doch jedenfalls der Rothschen Annahme [PW.: „1) Wölbung, Bucht; Abfall, Abhang“] nicht. Dazu kommt pr. *pabbhāra* „Abhang“, das Zachariae, Beitr. z. ind. Lex., S. 60ff., auf *prahvāra* zurückgeführt hat, eine glänzende Etymologie, die Pischel (Gramm. d. Prakritsprachen, S. 188) mit Unrecht anzweifelt. Es ist ferner selbstverständlich, daß *upahvará* von *hvr* mit *upa* herkommt. Für *hvr* setzt aber Geldner selbst im Glossar als Grundbedeutung „kippen“ an. [Durchgestrichen der Satz: Damit stimmt es doch durchaus überein, wenn *upahvaré* den Ort bezeichnet, wo das Land zum Flusse oder die Steilküste der Erde zum Ozean „umkippt“.] Geldners Deutung von *upa hvārate* als *upatiṣṭhate* in 1, 141, 1 halte ich nicht für richtig; die Stelle wird später besprochen werden. Ohne Schwierigkeiten lassen sich endlich auch die Bedeutungen *rahas* und *antike*, die *upahvara* im späteren Sanskrit hat, aus der Bedeutung „Höhle“ [geändert aus durchgestrichenem „Berghang“] ableiten. [Dieser letzte Satz hätte nach Einfügung der Anm. 2 auf S. 336 gestrichen werden sollen.]

